

*IMMANUEL KANT*

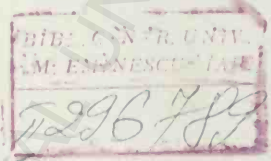


**BAZELE  
METAFIZICII  
MORAVURILOR**

296789

**ANTET**

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY



Immanuel Kant



Bazele metafizicii  
moravurilor



20567  
BCU - IAS

University of Delhi

Library of the  
University of Delhi

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Immanuel Kant

9

# Bazele metafizicii moravurilor



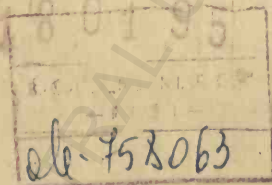
229529  
B.C.U. - IASI

ANTET  
BUCUREȘTI

Copertă de VIOREL SIMULOV

PREZENTA EDIȚIE REACTUALIZEAZĂ EDIȚIA  
APĂRUTĂ ÎN BUCUREȘTI LA EDITURA TIPARNIȚA  
ÎN TRADUCEREA LUI ISIDOR COLIN

ISBN 973-96469-0-5



17.026.4(02.003)-135.1

Redactor: CRANGUȚA NASTASE

## Prefață

Vechea filozofie greacă se împărțea în trei științe: Fizica, Etica și Logica. Această împărțire este cât se poate de naturală și nimic nu ar fi de adăugat spre o îmbunătățire a ei. S-ar putea adăuga, totuși numai principiul care o întemeiază pentru ca, în felul acesta, să putem fi siguri, pe de o parte, că este completă, iar pe de altă parte, să-i putem determina exact subdiviziunile necesare.

Orice cunoștință rațională este sau materială, și se referă, în acest caz, la vreun obiect oarecare, sau formală, în care caz se îndeletnicește numai cu forma judecății și a rațiunii considerate în ele însele, și cu regulile universale ale gândirii în general fără deosebire de obiecte.

Filozofia formală se numește Logică. Cea materială, însă, care are de-a face cu obiecte determinate, precum și cu legile cărora acestea sunt supuse, cuprinde două părți. Căci aceste legi sunt sau legi ale Naturii sau legi ale Libertății. Știința legilor naturii se numește Fizică, cea a legilor libertății se numește Etică. Cea dintâi se mai cheamă și Filozofie a naturii, cea de-a doua Doctrină a moravurilor.

Logica nu poate să aibă nici o parte empirică, adică o parte în care legile universale și necesare ale gândirii se întemeiază pe principii rezultând din experiență. Căci, altfel ea nu ar mai fi logică, adică un canon al judecății și rațiunii valabil pentru orice gândire și care să poată fi demonstrat. Dimpotrivă, filozofia naturală, ca și cea morală, pot avea, fiecare, o parte a lor empirică, căci una determină legile naturii ca obiect al experienței, iar alta determină legile voinței omenești, întrucât este afectată de natură. De o parte, avem legi conform cărora se întâmplă toate, de altă parte legi în a căror conformitate totul va trebui să se întâmple, fără să se treacă totuși cu

vederea condițiile în care ceea ce trebuie să se întâmple — nu se întâmplă.

Orice filozofie ale cărei temeuri se găsesc în experiență poate fi numită empirică. Acea filozofie însă, care-și întemeiază teoriile exclusiv pe principii a priori poate fi numită filozofie pură. Când este numai formală aceasta din urmă se numește Logică, limitată însă la anumite obiecte ale intelectului ea se numește Metafizică.

În modul acesta, se naște ideea unei duble metafizici, o metafizică a naturii și o metafizică a moravurilor. Fizica va avea deci o parte empirică, dar și una rațională. Tot astfel și Etica deși o parte empirică, a acesteia ar putea fi numită Antropologie practică, iar partea rațională propriu-zisă Morală.

Toate artele, meseriile și industriile au avut de câștigat din faptul diviziunii muncii. Nu mai face un singur om toate, ci fiecare se mărginește la o singură lucrare care, prin felul ei, se deosebește în mod vizibil de celelalte. În felul acesta, lucrarea se execută cu cea mai mare perfecțiune posibilă și cu o mai mare ușurință. Acolo unde lucrările n-au fost împărțite, astfel unde fiecare este artistul a o mie de arte, stăruie încă cea mai mare barbarie. O chestiune care merită a fi examinată pentru ea însăși o constituie întrebarea dacă nu ar fi nevoie de un specialist pentru fiecare din părțile filozofiei pure și dacă nu ar trebui, spre binele întregii științe, să se atragă atenția acelor care oferă publicului, pentru a-i face pe plac, empiricul și raționalul amestecate laolaltă (pretinzând că ei sunt adevărații cugetători, iar celor ocupați cu elaborarea părții raționale le aplică epitetul de visători), ca să nu mai încerce realizarea a două feluri de lucrări, care reclamă a fi deosebit tratate, fiecare necesitând un talent aparte; căci, dintr-o acumulare de lucrări la o singură persoană nu poate să rezulte decât ceva neisprăvit. Aici mă voi mărgini însă numai la întrebarea dacă nu cumva, natura însăși a științei reclamă ca partea empirică să fie separată întotdeauna, cu cea mai mare îngrijire, de partea rațională, ca fizica (empirică) propriu-zisă, să fie precedată de o metafizică a naturii, iar antropologia practică de o metafizică a moravurilor, care metafizici să fie

curățate, amândouă, de tot ce este element empiric. Procedându-se în acest fel s-ar putea ști ce poate să ne dea, în amândouă cazurile, rațiunea pură și din care izvoare își trage ea învățăturile ei a priori. Este de altfel indiferent dacă această sarcină și-ar asuma-o toți profesorii de morală (al căror nume este legiune) sau numai aceia care și-ar simți vreo chemare către ea.

Intrucât aici am în vedere numai filozofia morală, voi limita întrebarea ce am pus-o doar la atât: nu ar fi mai util ca, odată pentru totdeauna, să se elaboreze o filozofie morală pură, care să fie eliberată complet de tot ce este empiric și ține de antropologie? Că o astfel de filozofie trebuie să existe rezultă cu toată claritatea din ideea comună a datoriei și a legii morale. Toată lumea trebuie să admită, că o lege, ca să aibă valoare morală și să întemeieze o obligație, trebuie să comporte un caracter de necesitate absolută. Spre exemplu, comandamentul: să nu minți, va trebui să fie valabil nu numai pentru oameni, celelalte creaturi raționale trebuind, de asemenea, să țină seama de el. Tot astfel și în ceea ce privește celelalte legi morale propriu-zise.

Aceasta înseamnă că principiul obligației nu trebuie căutat în natura omului sau a circumstanțelor care-l înconjoară, în lume, ci a priori, în conceptele rațiunii pure. Orice altă prescripție fundată cât de puțin pe principii ale experienței, chiar dacă ar fi vorba de o prescripție în unele privințe universală, nu se va putea numi decât regulă practică și niciodată lege morală.

Astfel, în orice cunoaștere practică, nu numai că legile morale cu principiile lor se deosebesc esențial de tot ce conține vreo parte empirică, ci mai mult încă, orice filozofie morală se întemeiază în totul pe partea pură a ei, iar atunci când este aplicată la om ea nu se împrumută, în nici un fel, din cunoștințele lui empirice (antropologice) ci, din contră, întrucât omul este o ființă rațională, îi dă legi a priori. Desigur, aceste legi cer o facultate de judecată ascuțită de experiență, fie pentru ca să poată deosebi cazurile în care ele și-ar putea găsi aplicare, fie să le deschidă drum către voința omenească și către exercitarea practică a influențelor lor. Căci, omul, deși capabil

să conceapă ideea unei rațiuni practice pure, afectat fiind de atâtea înclinații, îi vine mai greu s-o facă eficace în viață în concreto.

Urmează de aici că o metafizică a moravurilor este neapărat necesară, nu numai pentru împlinirea vreunei cerințe speculative de a cunoaște izvoarele principiilor practice aflate a priori în rațiunea noastră, ci și pentru faptul că moravurile, ele însele, sunt expuse deprăvirilor de tot felul, atâta timp cât un fir conducător și o normă supremă ale unei judecăți drepte le lipsește. Căci, pentru ca ceva să fie moralmente bun nu este de ajuns ca acel ceva să fie conform cu legea morală, ci mai trebuie să fi fost împlinit în vederea legii morale: altfel, acea conformitate ar fi numai întâmplătoare și foarte nesigură, deoarece principiul imoral va produce și el uneori acțiuni conforme legilor, însă de cele mai multe ori contrarii lor. Ori, legea morală în puritatea și precizia ei întreagă (lucru care în practică importă cel mai mult) nu poate fi căutată altundeva decât într-o filozofie pură. Trebuie deci ca această filozofie pură (metafizică) să preceadă în primul rând; fără ea nu poate să existe nicăieri o filozofie morală. Acea știință care amestecă principiile pure cu cele empirice nu merită numele de filozofie (căci filozofia se deosebește de cunoașterea vulgară prin faptul că aceasta din urmă concepe nediferențiat ceea ce filozofia expune într-o știință aparte); și mai puțin încă merită ea numele de filozofie morală, deoarece din această amestecare puritatea moravurilor iese micșorată și nu mai corespunde scopului său.

Să nu-și închipuie, totuși, nimeni că ceea ce urmărim noi aici există deja în propedeutica pe care celebrul Wolf a așezat-o în fruntea filozofiei sale morale, adică în lucrarea ce se cheamă Filozofie practică generală și că, deci, aici nu ar mai fi nici un câmp nou de explorat. Tocmai pentru că această propedeutică vroia să fie o filozofie practică generală, ea nu a ținut seama de un mod particular al voinței care, fără să aibă nevoie de vreun mobil empiric, se poate determina prin principii a priori și care de aceea poate fi numită voință pură. A considerat adică voința în generalitatea ei, cu toate acțiunile și con-

dițiile ce-i sunt de atribuit sub acest înțeles general. Prin aceasta ea se deosebește de o metafizică a moravurilor, precum logica generală se deosebește de filozofia transcendentă, căci logica generală expune operațiunile și regulile cugetării în general, în timp ce filozofia transcendentă expune numai operațiunile și regulile speciale ale cugetării pure, adică ale cugetării prin ale cărei mijloace cunoaștem obiectele a priori.

Metafizica moravurilor trebuie, în adevăr, să examineze ideea și principiile unei voințe pure posibile și nu acțiunile și condițiile voinței omenești în general, care sunt luate, în cea mai mare parte, din psihologie. Faptul că și în filozofia practică generală se tratează (fără niciun drept) despre legile morale și despre datorie nu aduce vreo înfirmare celor susținute de mine. Căci și aici întemeietorii acestei științe rămân fideli ideii ce și-au făcut-o despre ea; ei nu deosebesc principiile de acțiune, care ca atare pot fi reprezentate a priori numai prin rațiune și care sunt propriu-zis principii morale, de acele mobiluri empirice pe care judecata le înalță la rangul de concepte generale prin simpla comparație a experiențelor. Ei consideră principiile, fără să țină seama de izvoarele lor deosebite, numai din punctul de vedere al numărului lor mai mult sau mai puțin mare (toate reprezentând pentru ei o aceeași valoare, și își constituie în felul acesta conceptul de obligație care desigur că este departe de a fi moral. Este totuși un concept așa cum ni-l poate da o filozofie care în privința originii tuturor conceptelor practice posibile nu caută să deosebească dacă ele se produc a priori sau a posteriori.

Propunându-mi, deci, să public cândva o metafizică a moravurilor, am lăsat să-i premeargă fundamentele ce le înfățișez aici. De fapt, o metafizică a moravurilor nu ar putea fi altfel fundată decât pe o critică a unei rațiuni practice pure, așa precum, pentru a funda metafizica, am publicat o critică a rațiunii speculative pure. Numai că, dintre aceste două critici, cea dintâi nu reprezintă o necesitate absolută, cum este cazul cu cea de-a doua, întrucât în materie de morală rațiunea omenească, chiar și a celui mai simplu dintre oameni, poate fi adusă, fără

greutate, până la cel mai înalt grad de perfecțiune și precizie, în timp ce în întrebuințarea ei teoretică, dar pură, ea este în totul dialectică. De asemenea, pentru ca o critică a rațiunii practice pure să fie desăvârșită este neapărat necesar ca să poată fi demonstrată unitatea acesteia cu a criticii speculative printr-un principiu comun, căci la urma urmei, nu este vorba decât de una și aceeași rațiune, care trebuie să se deosebească numai în ceea ce privește aplicarea ei. La un așa grad de perfecțiune însă nu aș fi putut să ajung aici fără să fi fost nevoit să recurg la o serie de considerații de natură cu totul diferită, care l-ar fi încurcat pe cititor. De aceea, lucrării de față i-am pus drept titlu:

Bazele Metafizicii Moravurilor în loc de acela de Critică a Rațiunii practice pure.

Cum însă, în al treilea rând, o metafizică a moravurilor, în ciuda titlului ei care înspăimântă, poate deveni foarte populară și adaptabilă înțelegerii comune, găsesc util să prezint separat această lucrare preliminară a fundamentelor pentru ca (astfel), să nu fiu nevoit să îngreunez mai târziu, cu subtilități inevitabile, teorii care ar fi ușor de înțeles.

Aceste baze însă nu reprezintă nimic mai mult decât cercetarea și stabilirea principiului cel mai înalt al moralității, care lucrare formează un tot complet în sine deosebită de orice altă cercetare în domeniul moralei.

De altfel, cele susținute de mine în această problemă capitală, care este departe de a fi fost studiată în mod satisfăcător, ar fi câștigat mult în claritate, dacă acel principiu ar fi fost aplicat la întregul sistem, iar suficiența pe care ar fi lăsat-o să fie întrezărită peste tot le-ar fi dat o strălucită confirmare. A trebuit să renunț însă la acest privilegiu care, în realitate, ar fi folosit interesului meu propriu mai mult decât interesului general, căci ușurința de a aplica un principiu și aparenta-i suficiență nu demonstrează, în mod absolut sigur, exactitatea acestui principiu, ci mai curând trezește în noi un sentiment de părtinire, care ne îndeamnă să-l examinăm și să-l evaluăm nu în el însuși și nici cu toată strictețea și fără să țină seama de consecințe.

În această lucrare am urmat o metodă pe care am socotit-o ca fiind mai potrivită atunci când vrem să procedăm analitic, de la cunoașterea vulgară la determinarea principiului ei suprem și, apoi, invers, în mod sintetic, de la examinarea acestui principiu și a izvoarelor sale la cunoașterea vulgară, în care el își află întrebuințarea. Lucrarea va fi împărțită astfel:

1. Trecerea de la cunoașterea rațională comună a moralității la cea filozofică.

2. Trecerea de la filozofia morală populară la metafizica moravurilor.

3. Ultimul pas de la metafizica moravurilor la critica rațiunii practice pure.



## PRIMA SECȚIUNE

### Trecerea de la cunoașterea rațională comună a moralității la cea filozofică

Din tot ce poate fi conceput în această lume, și chiar în afară de această lume, nimic nu există despre care să se poată spune, fără nici o restricție, că este bun absolut, exceptând un singur lucru: *Bunăvoința*.

Inteligența, imaginația, puterea de judecată și toate celelalte talente ale spiritului, oricare le-ar fi *numele*: de asemenea, curajul, hotărârea și stăruința în întreprinderi, considerate ca însușiri ale *temperamentului*, sunt, fără îndoială, din mai multe puncte de vedere, bune și de dorit. Ele pot deveni însă rele atunci când voința care trebuie să facă uz de aceste daruri naturale, ale cărei dispoziții particulare constituie ceea ce noi numim *caracter*, nu va fi o voință bună. Același lucru se poate spune și despre ceea ce ne hărăzește soarta. Putere, bogăție, onoare, sănătatea trupeză chiar, precum și tot ce este bunăstare și mulțumire de sine, într-un cuvânt *fericirea*, determină o încredere în sine, care devine adesea îngâmfare dacă voința bună nu există pentru ca să modereze influența ce astfel de avantaje o pot avea asupra spiritului nostru și să orienteze, în același timp, principiile de acțiune către binele general. Nu mai spun că un spectator rezonabil și dezinteresat, văzând reușita continuă a unei persoane care nu dovedește niciun fel de bunăvoință, nu ar simți niciodată satisfacția de a putea zice că bunăvoința este o condiție indispensabilă a fericirii noastre.

Unele însușiri pot chiar să stimuleze această bunăvoință și să înlesnească opera ei, totuși ele nu au o valoare proprie absolută, ci presupun, dimpotrivă, întot-

deauna, prezența unei bune voințe. Aceasta este o condiție care îngrădește înalta prețuire ce li se arată, de altfel pe bună dreptate, și nu îngăduie să fie considerate de-a dreptul bune. Cumpătarea în emoții și pasiuni, stăpânirea de sine și recea chibzuință sunt bune nu numai din mai multe puncte de vedere, ci ele reprezintă chiar o parte din valoarea lăuntrică a individului. Totuși, trebuie încă mult să le putem considera bune fără nici o restricție (deși în antichitate li se acorda o valoare absolută), căci dacă le lipsește principiul bunei voințe ele pot deveni foarte dăunătoare.

Sângele rece al unui scelerat nu numai că-l face pe acesta mai primejdios, dar îl face și mai abominabil în ochii noștri decât ar fi fost dacă nu ar fi dovedit această calitate.

Buna voință este bună nu prin ceea ce ea produce sau izbutește să realizeze, nu prin aptitudinea ce o posedă de a ajunge la un scop ce și-l propune, ci numai prin ceea ce este ea însăși: adică ea este o voință bună în sine și considerată fiind în sine însăși, este incontestabil că trebuie s-o privim cu mult mai de preț decât tot ce poate ea să facă pentru a favoriza o înclinație sau chiar toate înclinațiile. Dacă printr-o deosebită defavoare pe care i-ar fi hărăzit-o soarta, sau datorită unei naturi avare și vitrege, această voință, ar fi fost lipsită de orice putință de a-și realiza intențiile; dacă, în ciuda celor mai mari străduințe, ea nu ar izbuti să înfiptuiască ceva și nu ar mai rămâne, din toate câte a încercat, decât numai buna voință ca atare (vreau să zic desigur nu simpla dorință, ci folosirea tuturor mijloacelor ce stau la îndemâna noastră), ea va străluci, totuși, asemenea unui giuvaer, de propria-i strălucire, ca un lucru adică a cărui valoare stă cuprinsă în el însuși. Unitatea sau inutilitatea acestei valori nu o sporește și nici nu o micșorează cu ceva. Utilitatea ei n-ar fi, ca să zicem astfel, decât montura, grație căreia giuvaerul poate fi mai bine mânuit pentru o folosire curentă, sau prin care e stârnită atenția acelor care nu sunt cunoscători.

Această idee a valorii absolute a voinței pure, în a cărei prețuire nu intră niciun criteriu de utilitate, închide

totuși în sine ceva atât de neobișnuit încât, în ciuda conșimțirii pe care însăși rațiunea comună i-o acordă suscită bănuiala că, în fond, avem de-a face aici cu o iluzie sublimă numai și că natura poate a fost rău înțeleasă în intenția ei de a ne da rațiunea drept călăuză a voinței noastre. De aceea, vom examina ideea de mai sus din acest punct de vedere.

În ceea ce privește aptitudinile naturale ale unei ființe organizate, adică ale unei ființe întocmite în vederea vieții, admitem ca principiu fundamental că orice organ observat la această ființă va fi dintre cele mai adecvate scopului său. Dacă însă natura, creând o ființă rațională înzestrată cu voință, a urmărit drept unic scop *conservarea, bunăstarea* într-un cuvânt *fericirea* acestei ființe, și dacă întru împlinirea intenției sale a găsit nimerit să aleagă tocmai rațiunea acelei ființe, atunci a nimerit-o rău în alegerea sa. Căci toate acțiunile ce trebuie săvârșite în vederea acestui scop, precum și toate regulile de conduită, instinctul le-ar fi indicat ființei mult mai bine, iar scopul propus ar fi atins, poate, cu mai multă siguranță decât ar fi putut s-o facă rațiunea. Dar, dacă, printr-o favoare deosebită, această ființă ar fi fost dăruită, totuși, și cu rațiune, aceasta ar fi trebuit să-i servească numai ca s-o facă să reflecteze asupra fericitei poziții a naturii sale, s-o admire, să se bucure de ea și nu pentru ca facultatea ei de dorință să fie subjugată slabei și înșelătoarei conduceri a unei astfel de călăuze, stricând planul naturii. Într-un cuvânt, natura ar fi împiedicat rațiunea să-și aroge un *rol practic*, iar aceasta nu ar fi avut temeritatea de a întocmi ea, cu slabele-i puteri de înțelegere, planul fericirii și mijloacele de a parveni la realizarea ei; natura și-ar fi asumat nu numai alegerea scopurilor, ci și a mijloacelor și le-ar fi încredințat, pe toate, cu înțeleaptă grijă, instinctului.

Se știe de altfel că o rațiune cultivată, cu cât e mai mult preocupată de aflarea plăcerilor vieții și fericirii, cu atât îndepărtează mai mult pe om de adevărata mulțumire de sine. Rezultatul este că la acei oameni mai cu seamă care sunt mai raționali, apare — dacă au sinceritatea s-o mărturisească — într-o măsură mai mare sau

mai mică, un fel de *Misologie*, adică de ură împotriva rațiunii. Căci, după ce au evaluat cu aproximație toate avantajele ce le pot obține, nu numai de pe urma atâtor arte de lux vulgar, ci chiar și de pe urma științelor (care în cele din urmă sunt considerate și ele ca un lux al inteligenței) ei ajung la concluzia că, de fapt, și-au cauzat mai mult trudă decât fericire. De aceea, mai curând ei pizmuesc în loc să disprețuiască acea categorie de oameni inferiori care stau mai mult sub conducerea instinctului natural și care împiedică rațiunea să-și exercite, într-o mare măsură, influența asupra conduitei lor. Mai trebuie, de altfel, să mărturisim că judecata acelor care înțeleg să limiteze sau chiar să reducă la nimic avantajele așa de mult slăvite, pe care se presupune că ni le procură rațiunea în vederea fericirii și a mulțumirii de viață, nu este pornită nicidecum din vreo nemulțumire sau lipsă de recunoștință față de providență ci, la baza acestei judecăți stă ideea nerelevantă a unui scop cu totul deosebit și mult mai înalt al existenței lor, pentru care rațiunea este în adevăr menită și față de care interesele particulare ale omului, cum este, de exemplu, aflarea fericirii trebuie să fie în al doilea rând.

Dat fiind că rațiunea nu este suficient de capabilă să conducă, în mod sigur, voința în căutarea obiectelor sale și către satisfacerea tuturor necesităților noastre (pe care de altfel ea nu face decât să le multiplice) și că pentru așa un scop instinctul natural ar putea s-o călăuzească mult mai bine, dat fiind apoi că rațiunea ne-a fost hărăzită ca o facultate practică, adică o facultate care trebuie să-și exercite influența asupra voinței, urmează că adevărata menire a rațiunii trebuie să fie producerea unei *voințe în sine bună* și nu a unei voințe — mijloc al unui alt scop. Pentru aceasta rațiunea era absolut necesară. Vedem de altfel că natura însăși, când a procedat la distribuirea facultăților, a făcut-o conform unor scopuri. Prin urmare, această voință nu trebuie considerată ca singurul bun, bunul întreg și totuși trebuie să fie privită ca bunul suprem, ca o condiție de care vor depinde toate celelalte bunuri, inclusiv năzuința către fericire. În care caz, se poate foarte bine concilia cu înțelepciunea naturii

constatarea că, cultura rațiunii, necesară pentru obținerea celui mai înalt dintre scopuri, care este necondiționat, limitează măcar în viața prezentă, în toate felurile, realizarea celui alt scop, adică a fericirii, care este întotdeauna condiționat, putând să-l reducă uneori la neant. Prin aceasta, natura nu procedează contrariu finalității sale, căci rațiunea care-și dă seama că menirea ei practică cea mai înaltă constă în realizarea unei bune voințe, simte, atunci când realizează această menire, satisfacția care-i este cuvenită, adică provenită din obținerea unui scop pe care ea însăși îl determină, chiar dacă prin aceasta ar trebui să aducă prejudiciu scopurilor inițiale.

Pentru a dezvolta conceptul unei bune voințe demne de a fi respectată pentru ea însăși, independent de orice altă intenție ulterioară, care concept este prezent în oricare judecată sănătoasă și se cuvine, de aceea, să fie nu un obiect de studiu, ci mai curând explicat: deci, pentru ca să explicăm acest concept care în prețuirea valorii complete a acțiunilor noastre ocupă întotdeauna locul cel mai înalt și condiționează tot ce stă în afară de el, vom începe cu examinarea conceptului de DATORIE, acesta cuprinzând și pe cel al unei bune voințe, deși cu unele îngrădiri și obstacole de ordin subiectiv, care însă nu numai că nu-l întunecă sau îl fac de nerecunoscut ci îl evidențiază, prin contrast și mai mult și-l face să strălucească de o lumină și mai puternică.

Voi trece peste acțiunile ce sunt considerate în general contrarii datoriei, deși dintr-un punct de vedere oarecare ele pot fi de folos; căci în ce privește acțiunile de acest fel, chestiunea dacă pot fi împlinite dintr-un simțământ al datoriei nu se pune deloc, deoarece ele stau în opoziție cu datoria. Voi lăsa, de asemenea, de o parte și acțiunile care sunt conforme datoriei, însă pentru care oamenii nu încearcă *nici un fel de înclinație imediată*, deși le exercită sub impulsul unei tendințe. Căci ușor se poate deosebi aici dacă o acțiune conformă datoriei a fost împlinită *dintr-un simțământ al datoriei*, sau în vederea unui scop egoist. Mult mai greu se poate face această deosebire atunci când acțiunea este conformă datoriei și când subiectul mai vedește și o înclinație imediată pentru ea. Spre exemplu,

este conform datoriei ca negustorul să nu urce prețul mărfii când vinde unui cumpărător fără experiență și nici chiar atunci când comerțul lui este mai intens un negustor priceput nu o va face, ci va menține pentru toată lumea același preț, încât și un copil va putea să cumpere în condiții asemănătoare oricărui alt cumpărător. Așadar, toată lumea va fi servită *cinstit*. Nu suntem însă convinși, dacă negustorul a procedat astfel din datorie și dintr-un principiu al onestității. Interesul lui desigur este acela care cere așa și nu ne este cu putință să presupunem că mai există la el și înclinația imediată de a nu cere preț mai mare unuia decât altuia. Încât acțiunea aceasta a fost făcută nu din datorie, nici din vreo înclinație imediată, ci pur și simplu din calcul egoist.

Să-ți conservi viața este, dimpotrivă, o datorie și, în plus, în fiecare om sălășluiește o înclinație imediată către aceasta. De aceea, grijă adesea plină de teama pe care cea mai mare parte din oameni o arată pentru viața lor este lipsită de orice valoare lăuntrică, iar maxima care exprimă această grijă nu are nici o valoare morală. De fapt, ei își conservă viața *conformându-se datoriei*, însă nu dintr-un *simțământ al datoriei*. Dacă însă un destin vitreg și o amărăciune care alungă orice speranță au răpit cuiva dragostea de viață; dacă un astfel de nefericit dovedește tărie de caracter și în loc să se lase doborât de soartă sau să se descurajeze, se înverșunează împotriva ei și, dorindu-și moartea, continuă totuși să trăiască fără dragoste de viață, — nu din înclinație și nici din teamă, ci numai din datorie, atunci maxima lui are o adevărată valoare morală.

A face bine, pe cât e cu putință, este o datorie. Sunt însă, unii oameni a căror fire înclină într-o așa măsură către simpatie încât fără nici un alt motiv, al vanității sau al unui interes egoist, ei încearcă o mulțumire adâncă atunci când au putința să răspândească în jurul lor bucurie și se bucură de fericirea altora întrucât ea este opera lor. Eu însă susțin că într-un asemenea caz, acțiunea acestor oameni, oricât de lăudabilă ar fi ea, de conformă datoriei, este total lipsită de orice valoare morală adevărată. Ea poate să stea alături de alte înclinații, cum,

ar fi înclinația către onoruri, care dacă într-un caz fericit coincide cu ceea ce folosește interesului general și corespunde datoriei, adică cu ceea ce este vrednic de cinstire, merită laudă și încurajare, nu însă respect, căci maximei îi lipsește valoarea morală pe care o au numai acțiunile împlinite nu din înclinație ci *din datorie*.

Să ne închipuim că sufletul acelui iubitor de oameni este întunecat de o mâhnire personală, care distruge în el orice interes pentru soarta altora. El are încă puțința să fie de ajutor celor ce sunt nenorociți, însă suferința lor nu-l mai impresionează fiindcă prea mult îl preocupă propria-i soartă și fiindcă, găsindu-se într-o așa stare, nimic nu-l mai îndeamnă să le vină în ajutor. Dacă însă el se smulge acestei presimțiri așa de copleșitoare și acționează binefăcător, fără vreun alt îndemn decât cel al datoriei de împlinit, atunci acțiunea lui are o adevărată valoare morală. Mai mult încă, dacă cutare om a fost prea puțin dăruit de natură cu înclinația simpatiei, dacă omul acesta (de altfel onest) se dovedește prin temperament rece și nepăsător față de suferința altora, fie din cauză că el însuși având o energie deosebită este în stare să suporte suferințele sale cu multă tărie, sau pentru că presupune și cere și altora aceleași calități; dacă, zic, natura nu a dăruit pe acest om (care totuși nu reprezintă cel mai rău dintre exemplarele create de ea) cu temperament de filantrop, oare nu ar putea el să găsească în sine izvorul din care să-și afirme o valoare morală a lui, cu mult superioară aceleia a unui temperament binevoitor? Negreșit că da! Și tocmai întru aceasta se vedește valoarea morală a caracterului său căci el face binele nu din înclinație, ci din datorie.

Să veghezi la realizarea fericirii personale este o datorie (cel puțin indirectă), căci a fi nemulțumit de propria-ți soartă, să trăiești copleșit de o mulțime de nevoi ce nu pot fi satisfăcute, duce foarte ușor pe om *în ispita de a trece dincolo de ce este datorie pentru el*. Dar și fără a ține seama de datorie, oamenii, au într-înșii o înclinație foarte puternică și profundă către fericire, căci toate tendințele lor se găsesc întrunite în această idee de fericire. Însă, preceptul ordonator al fericirii este întocmit,

de cele mai multe ori, în așa fel încât unora dintre înclinațiile noastre le cauzează mari neajunsuri, iar în ceea ce privește suma satisfacțiilor constituind fericirea, omul este incapabil să-și facă o idee clară și precisă asupra ei. De aceea, nimeni nu trebuie să fie surprins că uneori o singură înclinație, bine determinată în privința plăcerii pe care o promite și a momentului în care o va realiza, precumpănește asupra unei idei nesigure. Spre exemplu, un om bolnav de gută va prefera să mănânce mâncarea care-i place chiar dacă mai târziu, va trebui să sufere de pe urma acestui fapt, căci după socoteala lui, măcar în cazul de față nu merită să renunți la o plăcere prezentă pentru speranța problematică a unei fericiri ce ține de sănătatea trupească. Totuși, dacă voința lui nu ar sta sub determinarea unei tendințe generale spre fericire, dacă sănătatea trupească nu ar fi precumpănitoare în judecata lui, încă ar mai rămâne, și în acest caz ca și în toate celelalte, valabilă, o lege care să-i ordone să-și salvgardeze fericirea, nu din înclinație ci din datorie. Și atunci conduita acestui om va avea o adevărată valoare morală.

Desigur că acesta este felul în care trebuie înțelese acele pasaje din scriptură în care se ordonă să iubești pe aproapele tău chiar dacă îți este dușman. Căci iubirea din înclinație nu poate fi poruncită. A face însă binele din datorie, când nici o înclinație nu ne îndeamnă la aceasta aceasta este o iubire *practică* și nu *patologică*. Ea își are izvorul în voință, nu în vreo înclinație sensibilă, în principiul de conduită și nu în vreo compasiune simpatetică, și când o aversiune firească și invincibilă ne stă împotrivă, Numai o asemenea iubire poate fi comandată.

A doua propoziție este: o acțiune îndeplinită din datorie își are valoarea ei morală nu în scopul pe care urmează să-l realizeze, ci în maxima conform căreia ea se determină. Așadar, această valoare nu depinde de realitatea obiectului de acțiune, ci de *principiul de voință* potrivit căruia a fost împlinită acțiunea, fără considerație pentru niciunul din obiectele dorinței. Rezultă, din cele ce preced, că scopurile pe care putem să ni le propunem în acțiunile noastre, precum și efectele acțiunilor, adică scopurile și mobilurile voinței, nu conferă acestor

acțiuni o valoare morală absolută. Unde, aşadar, poate să fie aflată această valoare dacă nu în raportul dintre voință și efectul sperat din acțiune? Ea nu rezidă decât în *principiul voinței*, abstracție făcând de scopurile care printr-o atare acțiune ar putea fi realizate. Într-adevăr, voința găsimu-se între principiul său *a priori*, care este formal, și mobilul său *a posteriori* care este material, se află parcă la răscrucea a două drumuri și cum trebuie totuși ca ceva să o determine, ea va fi determinată de principiul formal al voinței în general atunci când acțiunea are loc din datorie, pentru că atunci orice principiu material va fi fost înlăturat.

Cea de a treia propoziție care decurge din cele două precedente, o vom formula astfel: *datoria este necesitatea de a îndeplini o acțiune din respect pentru lege*. Desigur, eu pot să am *înclinație* pentru obiectul care reprezintă efectul acțiunii ce mi-o propun, însă respect nu pot să am pentru el, tocmai pentru că el nu este activitate a voinței, ci un simplu efect. Tot așa, eu nu pot avea respect pentru înclinația, ca atare, fie că este a mea sau a altuia; pot cel mult s-o aprob, în primul caz, și uneori, în celălalt caz, s-o iubesc, adică s-o consider favorabilă propriului meu interes. Numai ceea ce este legat de voința mea ca principiu, și nu ca efect, ceea ce nu ascultă de înclinația mea, ci o prevalează, sau cel puțin o împiedică să cântărească prea greu în balanța deciziei de luat, aşadar numai legea pură în sine poate fi obiect de stimă pentru mine și deci comandament. Or, dacă o acțiune împlinită din datorie elimină complet influența înclinației și, o dată cu ea, orice alt obiect al voinței, înseamnă că, din punct de vedere obiectiv nu mai rămâne nimic care ar putea să determine voința în afară de lege, iar din punctul de vedere subiectiv rămâne numai *purul respect* pentru această lege practică, adică maxima<sup>1</sup>, care ordonă supunere acestei legi, chiar dacă ar trebui să aducem un prejudiciu înclinației noastre.

---

<sup>1</sup> Maxima este principiul subiectiv al voinței; principiul obiectiv (adică acela care ar putea să servească și subiectiv oricărei ființe raționale, ca principiu practic, dacă acțiunea ar avea putere definitivă asupra facultății de dorință) este legea practică.

Deci, valoarea morală a acțiunii nu costă în efectul scontat de pe urma ei, și nici în vreun principiu al acțiunii care trebuie să-și împrumute mobilul său din efectul scontat. Căci, toate aceste rezultate (o stare mulțumitoare proprie, stimularea fericirii altora) pot fi obținute și prin altfel de cauze și deci nu ar fi necesar, întru realizarea lor, de voința unei ființe raționale, deși numai în această voință poate fi aflat binele suprem și necondiționat.

Prin urmare, numai *reprezentarea legii* în sine însăși care evident nu poate avea loc decât într-o ființă rațională, și întrucât această reprezentare, și nu efectul scontat, este principiul determinant al voinței, numai ea poate constitui acel bun atât de prețios pe care-l numim bun moral. El este deja prezent în persoana însăși, care acționează conform acestei reprezentări și nu trebuie să fie așteptat numai de pe urma rezultatului acțiunii<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Mi s-ar putea obiecta că folosindu-mă de cuvântul *respect*, eu caut să mă refugiez într-un sentiment obscur, în loc să refer asupra chestiunii în mod clar, printr-un concept al rațiunii. Deși este adevărat că respectul este un sentiment, totuși el nu provine de la vreo influență exterioară, ci e produs în mod spontan, printr-un concept al rațiunii și, de aceea, specific distinct de toate sentimentele (de primul fel), care pot fi raportate la înclinație sau teamă. Ceea ce, recunosc imediat, ca lege pentru mine, o recunosc cu un sentiment de respect, care exprimă numai conștiința pe care o am eu despre *subordonarea* voinței mele la o lege, fără intervenirea altor influențe ce s-ar exercita asupra sensibilității mele.

Determinarea nemijlocită a voinței printr-o lege și conștiința ce o am despre această determinare se numește *respect*, încât respectul trebuie să fie considerat ca *efect* al legii asupra subiectului și nu o cauză a legii. Propriu-zis, respectul este reprezentarea unei valori care înfrânge amorul meu propriu. Așadar, ceva care nu este obiect nici al înclinației, nici al fricii, deși relevă oarecare analogie cu aceste două. *Obiectul* respectului este, așadar, pur și simplu, legea și anume legea pe care ne-o impunem, noi înșine și care, totuși, este în sine necesară. Întrucât este lege, noi îi suntem supuși fără murmur; întrucât ne-o impunem noi înșine, ea este o consecință a voinței noastre. Din primul punct de vedere, ea arată analogie cu frica, iar din punctul al doilea de vedere, cu înclinația. Orice respect pentru o persoană este în realitate, respectul nostru pentru o lege (a onestității etc.) despre care acea persoană ne dă exemplu. Deoarece cultivarea talentelor noastre o considerăm ca o datorie, urmează ca o per-

Ce fel de lege poate fi însă aceasta, a cărei reprezentare, fără considerație pentru efectul așteptat, trebuie să determine voința într-un astfel de mod încât să poată fi numită o voință absolut bună fără nici o restricție? Cum eu am despuiat voința de orice tendințe străine, pe care ideea unor rezultate provenite din observarea unei legi ar putea să le suscite, rămâne numai conformitatea la o lege universală a tuturor acțiunilor în general, care singură poate să servească acestei voințe ca principiu. Cu alte cuvinte, niciodată eu nu trebuie să acționez în alt mod decât așa încât să pot să vreau ca *maxima mea să devină lege universală*.

Această conformitate, pură și simplă, cu legea în general (fără ca o lege determinată aplicabilă numai la anumite acțiuni să-i stea la bază) servește deci voința ca principiu și trebuie chiar să-i servească de principiu, dacă e adevărat că datoria nu este o iluzie și nici o idee himerică.

Cu aceasta este de acord în judecățile sale practice și bunul simț vulgar care, întotdeauna, are sub ochi principiul indicat.

Să presupunem, spre exemplu, următoarea chestiune: se cade, oare, atunci când mă aflu la strâmtoare, să fac o promisiune cu intenția să n-o țin? Voi deosebi cu ușurință dublul sens pe care această chestiune îl poate avea. A face o promisiune falsă este o dovadă de abilitate sau este conform cu datoria? Desigur, primul caz survine foarte des. Este însă evident că ieșirea dintr-o încurcătură prezentă grație acestui expedient nu poate fi de ajuns, ci mai trebuie, de asemenea, să chibzuiesc cu toată îngrijirea ca nu cumva o atare minciună să-mi poată pricinui, pentru mai târziu, neplăceri și mai mari decât acelea de care vreau să mă feresc acum. Căci, cu toată șiretenia ce mi-o atribui mie, cum eu nu pot să prevăd cu ușurință consecințele actului meu, va trebui să mă tem ca nu cumva, o dată încrederea pierdută, să nu-mi cauzeze un

---

soană care are talente, o considerăm de asemenea, ca *exemplu al unei legi* care ne ordonă să ne străduim să-i semănăm și care, tocmai de aceea, constituie respectul. Tot ce se numește interes moral consistă numai în respectul față de lege.

și mai mare prejudiciu decât este răul pe care socot să-l pot evita acum. Prin urmare, nu ar fi mai înțelept dacă m-aș comporta în această împrejurare conform unei maxime universale, luându-mi ca obicei să nu promit decât ceea ce intenționez să realizez? Îmi dau totuși seama că această maximă se întemeiază, întotdeauna, pe teama de consecințe. Or, este cu totul altceva să fii sincer din datorie și altceva din teama de consecințe neplăcute. Căci, în cazul întâi, conceptul acțiunii cuprinde deja, în sine, o lege pentru mine. În cazul al doilea, trebuie să caut, mai întâi, altundeva ca să văd care pot fi consecințele acțiunii mele. Căci dacă mă îndepărtez de principiul datoriei este sigur că nu fac bine, dacă mă îndepărtez însă de maxima prudenței aceasta poate să fie, uneori, în avantajul meu, deși este mai convenabil pentru mine să nu mă îndepărtiez de ea. În sfârșit, ca să ajung — în privința chestiunii dacă o promisiune mincinoasă este conformă datoriei — la un răspuns concis și sigur îmi voi pune, eu singur, această întrebare: aș putea eu să mă simt satisfăcut de faptul că maxima mea (de a ieși din încurcătură făcând o promisiune înșelătoare) a devenit o lege universal valabilă (pentru mine și pentru alții)? Și, aș putea eu să-mi zic: fiecare om poate să facă o promisiune înșelătoare atunci când se găsește într-o situație neplăcută și nu găsește alt mijloc de scăpare? În felul acesta voi putea să mă conving foarte repede că dacă pot să accept minciuna ca atare, în nici un caz nu aș accepta-o ca lege universală. Căci, dacă o astfel de lege ar exista, orice fel de promisiune ar fi cu neputință, deoarece ar fi de prisos să declar cuiva intențiile mele în ce privește acțiunea mea viitoare, pentru că nimeni nu mi-ar da crezare, sau dacă mi-ar da-o fără să se gândească mult, mi-ar plăti în schimb cu aceeași monedă.

Va să zică, de îndată ce maxima mea a devenit o maximă universală, ea se contrazice și, în mod inevitabil, se autoanihilează.

Eu nu am, așadar, nevoie de o prea mare agerime de minte pentru a ști ce am de făcut ca voința mea să fie moralicește bună. Chiar de mi-ar lipsi orice experiență în privința mersului lucrurilor în lume și chiar dacă aș fi incapabil de a face față diferitelor circumstanțe produse

de această lume, totuși, eu mă voi întreba numai atât: poți tu să vrei ca maxima ta să devină o lege universală? Dacă nu poți, trebuie atunci să respingi această maximă, nu din cauză că din ea ar putea să rezulte vreun oarecare prejudiciu pentru tine sau pentru alții, ci pentru că nu se poate încadra ca principiu într-o legislație universală posibilă.

Rațiunea îmi impune pentru această legislație un respect imediat și cu toate că nu pot să întrevăd, în prezent, pe ce se bazează acest respect (s-ar cădea ca filozofii să întreprindă această cercetare) totuși un lucru pot cel puțin să înțeleg, că aici este vorba de o valoare cu mult superioară aceleia care se prețuiește prin înclinație și că necesitatea de a acționa din respectul pur pentru legea practică constituie o datorie în fața căreia orice alt mobil trebuie să se incline, căci ea reprezintă condiția unei voințe în sine. bună și a cărei valoare se situează mai presus decât oricare alta.

Iată dar că în examinarea ideilor morale ale rațiunii omenești comune, am ajuns la ceea ce este principiul ei, pe care desigur că această rațiune nu-l concepe sub formă abstractă și universală, însă pe care îl are întotdeauna, efectiv, sub ochi, servindu-i ca regulă de judecată. Mi-ar fi ușor să arăt aici cum, cu acest compas în mână, ea poate să deosebească precis, pentru toate cazurile ce se ivesc, ce este conform datoriei și ce îi este opus, căci dacă, potrivit metodei lui Socrate, o facem atentă asupra propriului ei principiu, nu înseamnă că o învățăm ceva nou. Încât nu este nevoie de nici un fel de știință sau filozofie pentru a ști ce trebuie făcut ca să fii bun și cinstit sau chiar înțelept și virtuos. De altfel, am fi putut să presupunem, de la început, că a cunoaște ceea ce fiecare om este obligat să facă, și deci să știe, incubă chiar și celui mai vulgar dintre oameni. În această privință nu se poate să nu simți oarecare admirație văzând în ce măsură judecata practică precumpănește, în inteligența omenească comună, față de judecata teoretică. În ce o privește pe aceasta din urmă, când rațiunea vulgară se abate de la legile empirice și de la datele simțurilor, ea cade în absurditate și contradicție cu sine însăși, sau cel puțin într-un haos

de incertitudini, obscurități și inconsecvențe. În domeniul practic, însă, aici abia judecata vulgară începe să-și arate toate avantajele sale, îndată ce rațiunea comună elimină, dintre legile practice, tot ce este mobil sensibil. Această judecată devine chiar subtilă, intră în discuție cu propria-i conștiință și cu opiniile altora, pentru a ști ce trebuie numit bine sau pentru a determina exact, spre instruirea ei proprie, valoarea acțiunilor sale. Și, ceea ce este și mai important, ea poate spera, pentru cazul din urmă, să nimerească tot așa de just ca și un filozof. Ea poate chiar să fie cu mult mai sigură despre acest lucru, căci filozoful, procedând de la aceleași principii, își încurcă judecata în o mulțime de considerații străine obiectului și se îndepărtează; astfel, foarte ușor, de la drumul drept. Încât, n-ar fi mai bine ca în chestiunile de morală să rămânem la judecata bunului simț comun? Ar urma ca, în ce privește filozofia, să recurgem la ea numai pentru a putea da sistemului moravurilor o expunere mai completă și mai ușor perceptibilă și pentru ca regulile sale să afle o enunțare proprie utilizării lor (mai cu seamă discutării lor), nu însă pentru a îndepărta bunul simț comun, chiar și în ce privește domeniul practic, de la fericita lui simplitate, și nici pentru a-l îndruma, cu ajutorul filozofiei, pe o nouă cale de cercetări și instruiți.

Inocența este un lucru excelent: este însă foarte regretabil că ea nu știe să se păzească îndeajuns și că foarte ușor se lasă amăgită. De aceea înțelepciunea care constă mai mult în conduită decât în știință, poate totuși să aibă nevoie de știință nu pentru a se instrui, ci pentru a da prescripțiilor sale influență și stabilitate. Omul simte în forul său interior, opunându-se tuturor comandamentelor datoriei pe care rațiunea le prezintă ca demne de respect, o forță de rezistență considerabilă, constând din nevoile și înclinațiile lui, a căror satisfacere completă el o numește fericire. Ori, rațiunea își impune comandamentele sale fără să aibă nevoie de știință nu pentru a se instrui, ci pentru a da pretenții atât de tiranice și, totuși, în aparență, atât de îndreptățite (pe care nici un comandament nu le poate suprima), deci disprețuindu-le și desconsiderându-le oarecum. Rezultă de aici un fel de *dialectică naturală*, adică

o tendință de a sofistica împotriva legilor riguroase ale datoriei, de a pune la îndoială valoarea lor sau măcar puritatea și rigurozitatea lor și de a le face, pe cât posibil, mai pe măsura dorințelor și înclinațiilor noastre. Cu alte cuvinte, de a le corupe în fondul lor, răpindu-le orice demnitate, lucru pe care, însă, nici măcar rațiunea practică vulgară nu poate să-l admită.

*Rațiunea omenească vulgară* este, așadar, îmboldită — nu din vreo necesitate de a specula (pe care cât timp se mulțumește a fi rațiune sănătoasă nu o simte niciodată), ci numai din motive, practice — de a ieși din domeniul său făcând un pas în câmpul *Filozofiei practice*. Aceasta, pentru ca să se informeze și să se lămurească asupra izvoarelor principiului său și asupra determinării lui exacte, spre deosebire de maximele fundate pe nevoi și înclinații. Pe calea aceasta, ea speră să poată ieși din dificultatea de a trebui să satisfacă niște pretenții contrarii, evitând și primejdia de a pierde, din cauza echivocului în care ușor ar putea să cadă, tot ce este principiu moral adevărat. Astfel se înfiripează și se dezvoltă, pentru rațiunea practică vulgară, când este cultivată, o *dialectică*, ce o obligă să caute sprijin în filozofie, așa cum se întâmplă și în folosirea rațiunii teoretice. De aceea atât una cât și cealaltă nu vor putea afla altundeva liniștea necesară, decât într-o critică completă a rațiunii noastre.

## PARTEA A DOUA

### Trecerea de la filozofia morală populară la metafizica moravurilor

Dacă până acum, conceptul de datorie l-am dedus din folosirea comună a rațiunii practice, aceasta nu înseamnă că l-am considerat ca un concept empiric. Mai mult încă, dacă ținem seama de ce ne învață experiența despre conduita oamenilor, multe plângeri îndreptățite vom auzi căci nu există, nici un exemplu sigur, al vreunei intenții oarecare de a acționa din datorie. Deși unele acțiuni pot fi *conforme* cu ce ordonă *datoria*, persistă totuși îndoiala dacă ele se înfăptuiesc, întradevăr, din datorie și dacă, li se poate acorda vreo valoare morală. De aceea, în toate vremurile au fost filozofi care au contestat realitatea existenței acestei intenții în acțiunile omenești și au atribuit totul egoismului nostru mai mult sau mai puțin rafinat. Fără să pună la îndoială justetea conceptului de moralitate, au insistat, din contră, cu mare părere de rău, asupra infirmității sau coruptibilității naturii omenești, care se dovedește a fi, pe de o parte mobilă, prin faptul că își ia, ca regulă de purtare, o idee demnă de respect, iar pe de altă parte se arată într-atât de fragilă încât nu i se poate conforma. Natura omenească recurge la rațiune, care ar trebui să-i dea numai legi pentru ca să-și satisfacă unele din inclinațiile sale sau, în cazul cel mai bun, să le pună, pe cât posibil de acord între ele.

De fapt, este absolut imposibil, să cităm din experiență, cu o certitudine absolută, măcar un singur caz în care maxima unei acțiuni, fie și conformă datoriei, se bazează numai pe principii morale și pe ideea de datorie. Supunând conștiința noastră unui examen strict, se va dovedi, este adevărat, că nu putem găsi nimic care în afară de

principiul moral al datoriei ar putea să aibă puterea de a ne da impuls pentru cutare acțiune bună, sau care să ne inspire cutare sacrificiu. Ceea ce nu înseamnă, însă, că se poate conchide cu toată siguranța, ca îndărătul ideii acesteia de datorie nu ar mai sta ascunsă o urmă de amor propriu, care ar fi, propriu zis, cauza determinantă a voinței noastre. Ne place să ne măgulim atribuind pe nedrept acțiunilor noastre un mobil mai înalt; în realitate, chiar dacă am recurge la examenul cel mai riguros, nu vom putea să ajungem niciodată, să cunoaștem mobilurile cele mai ascunse ale acțiunilor noastre. Ori, atunci când este vorba de valori morale, ceea ce importă în primul rând nu este acțiunea exterioară vizibilă, ci principiile lăuntrice ale acesteia, invizibile.

Un mai mare serviciu nu putem face acelor care își râd de tot ce este moralitate, care spun că ea ar fi numai o himeră a imaginației omenești, exaltată de presupuneri decât acceptând că conceptele de datorie (cât și toate celelalte concepte cărora dintr-un spirit de comoditate le atribuim un același înțeles) trebuie luate exclusiv din experiență. Ar însemna aceasta, pentru ei, un adevărat triumf. Din iubire pentru oameni, voi admite că cele mai multe din acțiunile noastre sunt conforme datoriei. Dacă vom privi însă de aproape la ceea ce este gândul și năzuința lor adevărată, vom afla peste tot și în orice moment numai eul lor așa de prețios. Acest eu, și nu comandamentul riguros al datoriei, care reclamă adeseori renunțarea de sine, se află cuprins în intenția lor. De asemenea, fără să fii adversar al virtuții, este suficient să observi toate cu sânge rece și să nu confunzi datoria cea mai vie de a realiza binele, cu binele însuși, pentru ca în anumite împrejurări (îndeosebi atunci când suntem mai avansați în vârstă și datorită experienței, cu o judecată matură mai ascuțită pentru observație) să punem la îndoială posibilitatea de a întâlni undeva, în lume, adevărata virtute. De aceea, evitarea unei distrugerii complete a ideilor noastre de datorie și păstrarea, în sufletul nostru, a respectului pentru legea ei, le putem avea numai prin convingerea că, — chiar dacă n-au existat niciodată acțiuni ieșite din izvoare pure, — aici nu este vorba de a

ști dacă cutare lucru s-a întâmplat, ci dacă rațiunea, ea singură, independent de orice alt fenomen, este aceea care ordonă ce acțiuni trebuie să se întâmple. Adică acțiuni despre care lumea poate să nu fi dat încă exemplu, despre a căror posibilitate poate să se îndoiască oricine bazează totul pe experiență, care însă sunt comandate în mod inleuctabil de rațiune. Spre exemplu, dacă până astăzi n-a existat niciodată un prieten sincer, nu înseamnă că sinceritatea absolută în prietenie ar fi mai puțin obligatorie pentru om, deoarece această datorie, ca datorie în general, se află implicată înainte de orice experiență, în ideea însăși a unei rațiuni determinate a voinței prin principii *a priori*.

Dacă mai adăugăm și faptul că, conceptului de moralitate i se contestă veridicitatea și valoarea obiectivă, atunci nu se poate să nu acordăm legii sale o destul de mare însemnătate încât s-o considerăm valabilă nu numai pentru oameni, ci și pentru *ființele raționale în general*, și nu numai în condiții contingente și cu excepții, ci în mod *absolut necesar*. Este clar, deci, că prilejul de a conchide măcar și asupra simplei posibilități a unor asemenea legi apodictice nu ni-l poate da nici o experiență. Cu ce drept am putea să acordăm un respect nemărginit, ca și cum ar fi vorba de un precept universal pentru orice natură rațională, unui lucru care prezintă, poate, valoare pentru omeneire numai în condiții contingente? Și cum pot fi considerate niște legi care determină voința *noastră*, drept legi ce determină voința unei ființe raționale în general și, sub acest titlu, aplicabile voinței noastre proprii, dacă ele sunt numai empirice și dacă originea lor nu stă, *a priori*, numai în rațiunea pură, ci și în cea practică?

Un serviciu mai nepotrivit nu s-ar putea face moralității decât acela de a voi s-o constituim din exemple. Căci oricare dintre exemplele propuse trebuie să fie judecat, el însuși și în primul rând, după principiile moralității, pentru ca să știm dacă merită să servească drept exemplu original, adică de model. În nici un caz nu putem lua conceptul moralității de la el. Chiar și sfântul din evanghelie trebuie să fie comparat, mai întâi, cu idealul nostru de perfecțiune morală și numai după aceea va fi con-

siderat sfânt; el însuși spune despre sine: de ce mă numiți (pe mine, că mă vedeți) bun? nimeni nu este bun (tip ideal al binelui) decât singur Dumnezeu (pe care nu-l vedeți). De unde, însă, deținem noi conceptul de Dumnezeu considerat ca binele suprem? Pur și simplu din ideea pe care rațiunea ne-o propune a *priori* despre perfecțiunea morală, și pe care o leagă, în mod indisolubil, de conceptul unei libere voințe. În domeniul moral imitarea nu poate avea loc, iar exemplele servesc numai ca imbold deoarece ele pun în afară de orice îndoială posibilitatea de înfăptuire a ceea ce ordonă legea. Ele invederează ceea ce regula practică exprimă, într-un mod mai general, însă niciodată nu ne autorizează să lăsăm deoparte originalul anterior adevărat, care rezidă în rațiune, pentru a ne conduce după exemple.

Așadar, dacă un principiu suprem al moralității nu există fără să se întemeieze, — cu excluderea a tot ce este experiență — pe rațiunea pură, atunci eu cred că nici nu este nevoie pentru a ne ridica la o cunoaștere zisă filozofică, deosebită de cea comună, să ne mai întrebăm; ori este bine să expunem aceste concepte, așa cum există ele a *priori*, dimpreună cu principiile ce le aparțin, sub o formă generală (*in abstracto*). Acum însă, se pare că este necesar ca problema să fie pusă. Căci dacă s-ar supune deliberării încotro să meargă preferința, către o cunoaștere rațională pură de orice element empiric, adică spre o metafizică a moravurilor, sau către o filozofie practică populară, atunci vom ghici ușor de care parte se va înclina balanța.

Această coborâre până la conceptele populare este, desigur, foarte lăudabilă dacă, spre satisfacția deplină a spiritului, a fost precedată de înălțarea până la principiile rațiunii pure. Ar însemna, atunci, că doctrina moravurilor a fost *fundată* pe metafizică și făcută, apoi, accesibilă tuturor prin vulgarizare. Din contră, ar fi absurd, ca de la prima cercetare, de care depinde exactitatea principiilor, să vrei să obții popularitatea. Nu numai că un astfel de procedeu nu ar putea să revendice meritul, așa de rar, al unei adevărate *vulgarizări filozofice*, căci nu este o artă să fii înțeles de mulțime atunci când ai

renunțat la tot ce este cugetare mai adâncă — ci ar avea ca rezultat că s-ar ajunge la un amestec de observații fără noimă, și la principii insuficient aprofundate de rațiune. Celor săraci cu duhul aceasta le va fi o desfătare, căci vor afla aici ceva foarte util pentru pălăvrăgeala lor zilnică. Acele spirite care, însă, văd limpede, vor întâlni aici numai confuzie și, în zăpăceala lor, neștiind încotro să se îndrepte, își vor întoarce privirile într-aiurea. În ce privește pe filosofi, aceștia își dau seama de întreaga înșelătorie, când vor însă să ne rețină pentru câțva timp de la acea așazisă operă de vulgarizare și să ne arate că dreptul de a vulgariza putem să-l avem numai după ce am ajuns la o înțelegere exactă, ei nu găsesc nici un fel de ascultare.

Este de ajuns să cercetăm numai acele lucrări de morală ce sunt alcătuite pe placul publicului; vom descoperi, într-un amestec ciudat, aici despre destinul particular al naturii omenești (pe alocuri și ideea unei naturi raționale, în general), acolo perfecțiunea și fericirea, simțământul moral, teama de Dumnezeu, în sfârșit câte puțin din fiecare. Totuși, nu i-ar trece nimănui prin minte să se întrebe dacă este bine ca principiile moralității să fie căutate în cunoașterea naturii omenești (care nu poate deveni decât din experiență). Ori, deși este adevărat că aceste principii ale moralității sunt principii absolut *a priori*, independente de tot ce este experiență, și nu pot fi aflate altundeva decât în conceptele pure ale rațiunii, totuși nu se va găsi nimeni care să ia inițiativa de a separa complet acea cercetare care poate fi considerată ca o filozofie practică pură sau (dacă se cade să întrebuițăm un nume așa de defăimat) ca o metafizică<sup>1</sup> a moravurilor, aducând-o astfel la o perfecțiune desăvârșită și de

---

<sup>1</sup> Putem dacă voim (așa precum matematica pură se deosebește de cea aplicată, logica pură de logica aplicată) să deosebim filozofia pură a moravurilor (metafizica) de morală aplicată (la natura omenească). Toată această terminologie ne arată că principiile morale nu sunt fondate pe natura omenească, ci că ele trebuie să existe *a priori* în ele însele și că din aceste principii trebuie deduse regulile practice aplicabile la orice natură rațională și deci și naturii omenești.

a impune publicului răbdare până ce această întreprindere va fi fost terminată.

O astfel de metafizică a moravurilor, cu totul aparte, care nu conține nimic din ceea ce este Antropologie, Teologie, Fizică sau și mai puțin încă din ceea ce reprezintă calități de ordin cult, constituie nu numai fundamentul inevitabil al oricărei cunoașteri teoretice precis definită a datoriei, ci și un deziderat de cea mai mare însemnătate pentru realizarea prescripțiilor lor. Căci reprezentarea pură a datoriei, nealterată de niciun element empiric și, reprezentarea legii morale are asupra minții omenești, prin singura mijlocire a rațiunii (care își dă seama în acel moment că poate să fie practică prin ea însăși) o influență ce întrece toate celelalte moduri<sup>1</sup> care ar putea fi găsite în câmpul experienței, încât cunoașterea demnității acestei idei face să fie disprețuite și chiar dominate acele mobiluri. În loc de aceasta, o doctrină a moravurilor bastardă, făcută din mobiluri ce-și au originea în sentimente și înclinații și amestecată cu concepte ale rațiunii, face ca spiritul să ezite în a motiva acțiuni ce nu pot fi raportate la nici un fel de principiu și care nu pot fi călăuzitoare spre bine decât întâmplător, către rău însă foarte adesea.

---

<sup>1</sup> Am o scrisoare din partea excelenței sale, domnul Sulzer, acum răposat, prin care mă întreabă asupra cauzei că deprinderile morale, oricât ar fi ele de convingătoare pentru rațiune, exercită totuși o eficacitate așa de redusă. Am amânat răspunsul meu pentru ca să pot să-l dau complet. Cauza nu este alta decât aceea că filozofii care predau aceste doctrine nu și-au lămurit, pentru ei înșiși, conceptele lor. Vroind să facă cum e mai bine au acumulat tot felul de mobiluri, capabile să ne dea impuls către binele moral, însă procedând astfel remediul pe care s-au gândit să-l facă mai eficace au izbutit numai să-l strice. Căci cea mai elementară observație arată că o acțiune probă, prezentată ca liberă de orice fel de avantaj separat în lumea aceasta sau cealaltă, și un suflet hotărât care stăruie s-o împlinească în ciuda celor mai mari ispitiri ale mizeriei sau bogăției, lasă cu mult mai prejos și întunecă orice acțiune asemănătoare, la a cărei împlinire a contribuit cât de puțin vreun mobil străin: ea înalță sufletul și incită dorința de a acționa la fel. Chiar și copiii, la vârsta mijlocie fiind, încearcă această impresie și niciodată n-ar trebui să li se prezinte datoria decât numai așa.

Reiese, din cele ce preced, că toate conceptele morale sunt *a priori*, că sediul și originea lor rezidă în rațiune, în rațiunea comună și în rațiunea cea mai înalt speculativă, că ele nu pot fi abstrase din cunoaștere empirică, deci contingentă, că tocmai în această puritate a originilor rezidă calitatea pe care o au de a ne servi ca principii supreme, că de îndată ce li se adaugă ceva empiric li se răpește din valoarea absolută a acțiunilor lor, că este nu numai o necesitate teoretică, în ce privește speculația, ci și de o mare însemnătate practică pentru ca aceste concepte și legi să fie expulzate din rațiunea pură, să fie prezentate pure și nealterate și ce este chiar mai mult, ca întreg cuprinsul acestei cunoașteri raționale practice însă pură, adică întreaga putere a rațiunii practice pure să fie determinată. Aceasta însă nu înseamnă — deși filozofia speculativă o îngăduie și uneori o consideră chiar necesar — să facem principiile dependente de natura particulară a rațiunii omenești: din contră, deoarece legile morale trebuie să fie valabile pentru orice ființă rațională în general, ele vor trebui să fie deduse din conceptul universal al unei ființe raționale în general. De aceea, orice morală care, aplicată la om, are nevoie de antropologie, va fi prezentată mai întâi independent de aceasta, ca o filozofie pură, respectată ca o metafizică completă (ceea ce pentru acest gen de cunoaștere abstractă este ușor de înfăptuit). Vom ști bine că, lipsiți fiind de această cunoaștere, în zadar ne vom strădui să determinăm, pentru judecata speculativă, elementul moral, de altfel imposibil uzului practic comun și îndeosebi, învățământului moral, să fundeze moravurile pe adevăratele lor principii, să determine adică dispoziții morale pure, înculcându-le în suflete spre binele omenirii.

Pentru a avansa cu lucrarea noastră într-o gradație naturală, nu numai de la judecata morală comună (care este foarte respectabilă) la cea filozofică, așa cum a fost cazul în altă parte, ci și de la o filozofie populară, care nu poate să meargă mai departe decât îi permite băjbăirea prin exemple, la o metafizică (pe care nimic empiric nu o poate reține și care, trebuind să măsoare întreg cuprinsul cunoașterii raționale se ridică la idei pentru care

exemplele nu mai există), va trebui să urmărim și să prezentăm, în mod clar, facultatea practică a rațiunii, începând de la regulile sale universale de determinare și până în momentul în care ia naștere conceptul de datorie.

Orice lucru din natură acționează potrivit unor legi. Singură o ființă rațională însă are putința să acționeze *conform reprezentării legilor*, respectiv conform unor principii sau, cu alte cuvinte, ea singură posedă o *voință*. Dacă, pentru a face să derive acțiunile din legi este nevoie de rațiune, urmează că voința nu este altceva decât rațiune practică. Iar dacă rațiunea determină, în mod infailibil, voința atunci acțiunile unei astfel de ființe, care sunt din punctul de vedere obiectiv necesare, sunt necesare și din punctul de vedere subiectiv, ceea ce înseamnă că voința este o facultate de a alege *numai ceea ce* rațiunea, independent de orice tendință, recunoaște ca fiind practic necesar, adică bun. Când rațiunea, ea singură, determină insuficient voința, înseamnă că aceasta se găsește încă sub imperiul condițiilor subiective (al unor anumite mobile) care nu concordă întotdeauna cu cele obiective. Într-un cuvânt, dacă *voința în sine* nu este conforă rațiunii (cum este cazul la oameni), atunci acțiunile recunoscute ca fiind obiectiv necesare sunt subiectiv contingente, iar determinarea unei astfel de voințe conform legilor obiective înseamnă *constrângere*. Într-altfel zis, raportul legilor obiective la o voință care nu reprezintă binele absolut, apare ca o determinare a voinței unei ființe raționale prin principii de altfel raționale, că-rora însă acea voință, prin natura ei, poate să nu le dea în mod necesar ascultare.

Reprezentarea unui principiu obiectiv, întrucât el este o constrângere pentru o voință, se numește comandament al rațiunii, iar formulat fiind, acest comandament este un IMPERATIV.

Toate imperativele se exprimă prin verbul *trebuie* și arată prin aceasta raportarea unei legi obiective a rațiunii la o voință care, dat fiind natura ei subiectivă, nu e determinată de această lege în mod necesar (o constrângere). Ele nu fac decât să proclame că a face sau nu ceva

este sau nu este bine. O proclamă însă pentru o voință care nu face întotdeauna o acțiune pentru motivul că i-a fost indicată ca fiind bună. Ori, din punctul de vedere practic este *bun* numai ceea ce determină voința prin mijlocirea reprezentărilor rațiunii, adică nu în virtutea unor cauze subiective ci obiectiv, altfel zis prin mijlocirea unor principii valabile pentru orice ființă rațională ca atare. Se deosebește, așadar, ceea ce este bun de ceea ce este *plăcut*, adică de ceea ce influențează asupra voinței numai prin senzație, printr-o cauzalitate pur subiectivă, care are valoare numai pentru cutare sau cutare sensibilitate și nu o valoare de principiu al rațiunii valabile pentru toți<sup>1</sup>.

Așadar, o voință perfect bună va sta și ea, ca și o voință imperfectă, sub imperiul legilor obiective (ale binelui), ceea ce nu înseamnă că va putea fi reprezentată ca fiind consrtânsă să acționeze conform legii: deoarece, prin însăși natura ei subiectivă, ea se poate determina, de la sine, numai prin singura reprezentare a binelui. Încât, pentru o voință divină și pentru o voință *sfântă*, în general, imperativele nu au valoare. Cuvântul *trebuie* nu-și are aici rostul, pentru că voința, prin ea însăși, este în mod necesar conformă cu legea.

---

<sup>1</sup> Facultatea de dorință se numește înclinație, atunci când este dependentă de senzație, iar înclinația este totdeauna dovada unei necesități. Dependența unei voințe, determinată în mod contingent de principiile rațiunii, se numește interes. Acest interes există, așadar, numai într-o voință dependentă, care nu este întotdeauna, prin ea însăși, conformă cu rațiunea. Într-o voință divină nu poate fi conceput nici un fel de interes. Voința omească însă poate și ea, să *arate interes* pentru un lucru, fără totuși să acționeze din interes. Primul caz semnifică interesul *practic* ce se arată acțiunii, al doilea caz indică interesul *patologic* ce se arată obiectului acțiunii. De o parte se constată numai dependența voinței față de principiile rațiunii în ea însăși, de altă parte dependența voinței față de principiile rațiunii robite înclinației, căci aici rațiunea nu ne oferă decât o regulă practică a mijloacelor prin care se pot satisface trebuințele înclinației. În primul caz, mă interesează acțiunea, în al doilea caz obiectul acțiunii (întrucât îmi este plăcut). În secțiunea întâia am remarcat că într-o acțiune împlinită din datorie nu trebuie considerat interesul ce se acordă obiectului ci numai acțiunii însăși și principiului ei rațional (legea).

De aceea imperativele nu sunt decât formele care exprimă raportul legilor obiective ale voinței în general, față de imperfecțiunea subiectivă a voinței cutărei ființe raționale, spre exemplu, a voinței omenești.

Toate *imperativele* ordonă în două feluri: ipotetic sau *categoric*. Imperativele ipotetice exprimă necesitatea practică a unei acțiuni posibile, considerată ca mijloc pentru obținerea unui lucru dorit (sau care este posibil să fie dorit). Imperativele categorice vor fi acelea care reprezintă o acțiune ca fiind obiectiv necesară prin ea însăși, independent de orice alt scop.

Dat fiind că orice lege practică ne prezintă o acțiune posibilă ca bună, și de aceea necesară pentru un subiect care poate fi determinat de rațiune, urmează că toate *imperativele* sunt formule ale determinării acțiunii necesare conform principiului unei voințe bune într-un fel oarecare. Atunci când acțiunea este bună numai ca mijloc pentru obținerea *unui alt lucru*, imperativul este *ipotetic*. Dacă acțiunea este reprezentată ca bună în ea însăși, prin urmare necesară într-o voință conformă în sine rațiunii, atunci imperativul, ca principiu determinat, este *categoric*.

Imperativul, așadar, îmi spune care acțiune putând fi împlinită de mine este bună; el reprezintă legea practică raportată la o voință care întârzie să îndeplinească de îndată o acțiune bună, aceasta fie din cauză că subiectul nu știe întotdeauna că este bună sau, dacă știe, din cauză că maximele pe care le profesează vin în contradicție cu principiile obiective ale rațiunii practice.

Deci imperativul ipotetic ne arată numai că acțiunea este bună, în vederea unui scop oarecare *posibil* sau *real*. În primul caz el este un principiu practic *problematic*, în cazul al doilea un principiu practic *asertoric*. Imperativul categoric care declară o acțiune obiectiv necesară, independent de vreo intenție sau un scop străin, are valoarea unui principiu practic *apodictic*.

Ceea ce este realizabil numai prin puterile unei ființe raționale, poate fi conceput tot așa de bine ca un scop posibil pentru o voință oarecare. De aceea principiile de

acțiune — întrucât această acțiune este necesară pentru realizarea vreunui scop posibil, susceptibil de a fi atins prin mijlocirea lor — sunt extrem de numeroase.

Fiecare știință are o parte practică, constând din propoziții care stabilesc că un scop oarecare este posibil pentru noi și din imperative care arată cum poate fi realizat acest scop. Aceste imperative pot fi denumite în general imperative ale *Destoiniciei*. Aici nu este vorba de a ști dacă scopul este rațional și bun, ci numai ce trebuie făcut pentru realizarea lui. Prescripțiile cărora se conformează medicul pentru însănătoșirea pacientului său și acela de care se servește un otrăvitor pentru uciderea aceluiasi bolnav sunt într-atât de egală valoare întrucât și unele și altele satisfac în mod perfect scopului lor. Deoarece în anii copilăriei nu putem ști ce țeluri se vor impune mai târziu voinței noastre, părinții noștri caută, îndeosebi, să învețe pe copiii lor o mulțime de lucruri. Se îngrijesc de *destoinicia* necesară folosirii mijloacelor pentru atingerea oricărui scop. Ei nu pot ști dacă vreunul din aceste scopuri va constitui într-adevăr pentru copilul lor, un țel, ci numai că *este posibil* ca vreunul din ele să-l preocupe cândva. Este așa de mare această grijă a lor încât, de obicei ei uită să se mai ocupe cu formarea și îndreptarea judecății copiilor lor asupra valorii lucrurilor pe care le-ar putea propune ca scop.

Există însă un scop despre care se poate presupune că orice ființă rațională îl are în mod real (întrucât imperativele sunt aplicabile acestor ființe ca ființe dependente), adică un scop pe care nu numai că este posibil ca orice ființă să-l aibă, ci despre care se poate afirma cu toată siguranța că îl au toate, în virtutea unei necesități naturale. Acest scop este *fericirea*. Imperativul ipotetic, care reprezintă necesitatea practică a acțiunii drept mijloc pentru obținerea fericirii este *asertoric*.

Acest imperativ nu trebuie să fie prezentat ca necesar numai pentru realizarea unui scop nesigur și numai posibil, ci a unui scop care poate să fie presupus în mod sigur și *a priori* la orice om, căci este corespunzător naturii sale. Destoinicia arătată în alegerea mijloacelor pen-

tru atingerea celei mai mari bunăstări poate fi numită, în sensul cel mai restrâns, *prevedere*<sup>1</sup>.

Așadar, imperativul care se referă la alegerea mijloacelor pentru realizarea fericirii noastre proprii, adică preceptul prevederii este întotdeauna *ipotetic*; acțiunea nu este comandată în mod absolut, ci numai ca mijloc în vederea unui alt scop.

Deosebirea de voință corespunzătoare fiecăruia din aceste trei feluri de principii poate să fie făcută, în mod clar și, prin inegalitatea constrângerilor la care voința este supusă. Pentru ca această deosebire să fie făcută corect, cred că cel mai nimerit ar fi ca, păstrându-le în aceeași ordine, aceste principii să fie numite astfel: cele dintâi, *reguli* ale destoiniciei, cele de-al doilea *sfaturi* ale prevederii, iar cele de-al treilea *comandamente* (legi) ale moralității. De fapt, numai ideea de lege include în sine conceptul unei *necesități necondiționate*, obiective, și deci universal valabile, iar comandamentele sunt legi cărora trebuie să li se dea ascultare, adică să li se dea curs chiar și împotriva îndemnurilor firești. Cuvântul *sfătuire* implică desigur și el o necesitate, însă o necesitate a cărei valabilitate se realizează în anumite condiții subiective contingente, după cum cutare om consideră drept parte din fericirea lui un lucru sau altul. Din contră, imperativul categoric nu este limitat de nicio condiție și fiind absolut, deci practic necesar, el poate fi pe drept cuvânt, numit un comandament. Imperativele de primul fel ar mai putea fi numite tehnice (raportându-se la artă), de felul al doilea *pragmatice*<sup>1</sup>, (privind bunăstarea), iar cele

---

<sup>1</sup> Cuvântul *prevedere* este luat într-un dublu sens: într-un sens el arată prevederea în raporturile ce le avem cu lumea: într-un alt sens arată prudența personală. Una este destoinicia pe care o posedă un om de a acționa asupra semenilor săi pentru a-i folosi pentru scopurile sale; cealaltă este perceperea pe care o are de a face ca toate scopurile să concorde cu vederea avantajului său personal și durabil. Aceasta din urmă este, propriu zis, valoarea la care se reduce cea dintâi, iar despre cineva care ar fi prevăzător, în primul rând fără să fie și în felul al doilea s-ar spune mai exact că este ingenios și șiret însă, de fapt, imprudent.

<sup>1</sup> Cred că în felul acesta sensul propriu al cuvântului *pragmatic* este determinat exact. Căci se numesc *pragmatice* acele

de felul al treilea, imperative *morale* (raportându-se la conduita liberă în general, adică la moravuri).

Aici se pune o chestiune: cum sunt toate imperativele acestea cu putință? Nu este vorba de a ști cum poate fi reprezentată împlinirea unei acțiuni pe care imperativul o comandă, ci cum poate fi concepută constrângerea voinței pe care o exprimă imperativul prin sarcina pe care o propune. Pentru a ști cum este posibil imperativul destoiniciei nu este nevoie de vreo explicație deosebită. Cine vrea scopul vrea, de asemenea (dacă rațiunea are asupra acțiunilor sale o influență decisivă), și mijlocul necesar și indispensabil aflat în puterea lui spre a ajunge la el. Această propoziție este, în ceea ce privește voința, analitică; căci, în volițiunea unui obiect, afectat acțiunii mele, cauzalitatea mea este presupusă drept cauzalitate a unei forțe active, adică a folosirii mijloacelor, iar imperativul deduce din conceptul voinței unui scop ideea acțiunilor necesare atingerii aceluși scop.

(Trebuie totuși să recunoaștem că pentru determinarea mijloacelor realizării unui scop propus sunt necesare propozițiile sintetice, însă acestea nu se raportează la principiul de realizare, la actul de voință, ci la obiectul de realizat). Că, pentru a împărți o linie dreaptă, după un principiu sigur, în două părți egale sunt obligat să descriu din extremitățile acestei linii două cercuri care se întretaie, acestea ne învață matematica numai cu ajutorul propozițiilor sintetice. A ști, însă, că singur acest procedeu poate să realizeze efectul propus și că vroidnd efectul vreau și procedeu ce se impune, aceasta este o propoziție analitică. Căci este totuna dacă îmi reprezintă un lucru ca un efect posibil într-un anumit mod datorită mie, sau dacă mă reprezintă pe mine însumi activând, în același mod, în vederea aceluiași efect.

Dacă ar fi tot așa de ușor de a da o idee despre fericire, atunci imperativele prudenței ar fi în totul iden-

---

*sanctiuni* care derivă nu dintr-o jurisdicție de stat, ca legi necesare, ci din *grija* pentru bunăstarea generală. Istoria este întocmită pragmatic atunci când face pe oameni prudenți, adică îi învață mijlocul de a îngriji de interesele lor mai bine sau cel puțin tot atât de bine pe cât oamenii de altădată.

tice celor ale destoiniciei și ar fi și ele analitice. Căci s-ar putea zice, aici că și acolo, că cine vrea scopul vrea (necesamente, conform rațiunii) și mijlocul unic prin care l-ar putea realiza. Din păcate însă, conceptul fericirii este un concept într-atâta de nedeterminat încât deși toți oamenii au dorința să fie fericiți, nimeni nu poate să spună exact și în acord cu sine însuși ce anume dorește și vrea. Acestea datorită faptului că toate elementele aparținând conceptului de fericire sunt empirice, adică trebuie luate din experiență și că ideea de fericire implică, în același timp, ideea unui tot absolut, a unui maximum de bună stare, pentru prezent ca și pentru orice stare a mea viitoare. Ori, este imposibil ca o ființă, oricât ar fi ea de prevăzătoare și de atotputernică, să-și poată face o idee exactă despre ceea ce vrea într-adevăr. De vrea bogăție — câte griji, câtă invidie și intrigi împotriva-i nu va isca el! De va vroi știință multă și înțelegere, ce ar putea să-i dea toate acestea, dacă nu o privire mai adâncă asupra realității care îi va desvălui, astfel, și mai grozave, relele care până atunci, dacă nu puteau să fie evitate, puteau cel puțin să scape vederii sale; și, în plus, vor mai crește și cerințele sale, care și așa abia că puteau fi satisfăcute. De va vroi o viață lungă, cine-i garantează oare că ea nu va fi o lungă suferință? Sau va vroi, cel puțin, să fie sănătos? De câte ori însă slăbiciunea trupeză n-a reținut ea pe om de la o cădere în desfrânare, de la care sănătatea perfectă nu l-ar fi putut împiedica etc. Pe scurt, niciun om nu poate să determine, în mod riguros, conform unui principiu stabilit, ce anume l-ar putea face cu adevărat fericit, căci pentru aceasta ar trebui să fie a toate știutor. Așadar, nu există, pentru a fi fericit, principii determinante, ci numai prescripții empirice care recomandă spre exemplu: să ții dietă, să fii econom, să fii politicos, reținut etc, despre care experiența ne învață că toate contribuie la realizarea unei stări bune. Urmează, de aici, că imperativele prudenței, pentru a vorbi exact, nu pot să ne poruncească, adică să ne reprezinte acțiuni în mod obiectiv ca fiind practic necesare; mai curând, trebuie considerate ca niște povățuiri (*consilia*), sau comandamente (*praecota*) ale rațiunii. Problema determi-

nării în mod sigur și general a felului de conduită care ar putea să asigure fericirea unei ființe raționale este în totul insolubilă. Adică, pentru o asemenea conduită nu există un imperativ posibil care să ordone, în sensul riguros al cuvântului, ce trebuie făcut pentru a fi fericit. Căci fericirea nu este un ideal al rațiunii, ci al imaginației și se întemeiază numai pe principii empirice, de la care în zadar vom aștepta determinarea unei conduite grație căreia s-ar putea ajunge la totalitatea unei, în fapt, nesfârșite succesiuni de consecințe. Acest imperativ al prudenței ar fi, totuși, dacă se admite că mijloacele de a realiza fericirea pot fi sigur determinate, o propoziție practică analitică. *Căci, de imperativul destoiniciei el nu se deosebește decât prin atâta doar, că la acesta din urmă scopul este numai posibil, pe când la celălalt este dat efectiv.* Cum însă amândouă aceste imperative fac numai să ordone mijloacele de a parveni la aceea ce se presupune că este voit că scop, urmează că imperativul care comandă ceva (care vrea scopul) voința mijloacelor, este în ambele cazuri analitic. În privința realizării unui astfel de imperativ nu există nici o dificultate. Se va observa că toate imperativele care apar categoric pot fi, într-un mod invizibil, imperative ipotetice.

Când se spune, de exemplu, să nu faci promisiuni înșelătoare și presupunând că necesitatea unei astfel de interdicții nu este numai o simplă povață de urmat pentru evitarea unui rău (cum ar fi povața: să nu faci promisiuni înșelătoare căci lucrul acesta, devenind notoriu, îți vei pierde încrederea), cu o acțiune care trebuie considerată ca fiind rea în sine, atunci imperativul acestei interdicții este categoric. Totuși, prin niciun fel de exemplu nu s-ar putea demonstra, cu toată siguranța, că voința nu este determinată aici de vreun alt imobil, decât singur acela al legii, deși în aparență ar fi așa. Căci, este posibil întotdeauna ca teama de a rămâne de ocară și poate aprehensiunea vagă a unor alte primejdii, să exercite asupra voinței o influență ascunsă. *Cine ar putea să demonstreze, pe calea experienței non-existența unei cauze, căci experiența nu poate să ne învețe altceva decât că nu percepem acea cauză.* În cazul de față, așa-zi-

sul imperativ moral, care ca atare apare categoric și necondiționat nu va fi, în realitate, decât un precept pragmatic, care ne va face atent asupra interesului nostru și ne va face să-l luăm în considerație.

Posibilitatea unui imperativ categoric va trebui, așadar, s-o încercăm în mod absolut *a priori*, deoarece aici ne lipsește avantajul de a afla realizat acest imperativ în experiență. Încât, aflarea acelei posibilități va fi necesară nu pentru statornicirea imperativului, ci pentru explicarea lui. Deocamdată, vom remarca doar atât: că singurul imperativul categoric are valoarea unei legi practice, celelalte imperative la un loc putând fi numite *principii* ale voinței, nu însă legi. Căci, ceea ce este necesar să fie făcut pentru atingerea unui scop care-mi place, poate fi considerat în sine ca ceva contingent, și oricând ne putem desface de acest precept dacă am renunțat la scop. Dimpotrivă, un comandament necondiționat nu lasă voinței libertatea de opțiune pentru ceea ce este contrariul lui, deci el singur implică, de la sine, acea necesitate pe care o cerem unei legi.

În al doilea rând, explicația dificultății (de a percepe posibilitatea) acestui imperativ categoric sau a acestei legi a moralității, este și ea foarte importantă. Acest imperativ este o propoziție *a priori*<sup>1</sup> sintetic practică și deoarece dificultățile cunoașterii teoretice de a explica posibilitatea propozițiilor de acest fel sunt așa de numeroase, se poate prevedea ușor că și pentru cunoașterea practică dificultățile nu vor fi mai puțin numeroase.

Înainte de a ne pune această problemă, vrem să încercăm dacă nu cumva simplul concept al unui imperativ categoric ne pune la îndemână și formula acestuia, adică propoziția care poate fi, ea singură, un imperativ catego-

---

<sup>1</sup> Acțiunea eu o leg de voință în mod *a priori*, fără să prezumez o condiție provenită de la vreo înclinație, deci în mod necesar (în mod obiectiv, totuși, adică admitând ideea unei rațiuni care ar avea putere absolută asupra tuturor mobilurilor subiective. Aceasta este, așadar, o propoziție practică ce nu deduce analitic voința unei acțiuni de la o altă voință, deja presupunând căci noi nu avem o voință așa de perfectă), ci care o leagă nemijlocit de ideea de voință a unei ființe raționale, ca ceva ce nu se află conținut în această idee de voință.

ric. Căci, chestiunea de a ști cum o astfel de cerință absolută este cu putință, deși termenii acestei cerințe ne sunt cunoscuți imediat, va cere din partea noastră un efort deosebit, pe care îl vom dezvolta în cea din urmă secțiune a acestei lucrări.

Atunci când eu concep un imperativ *ipotetic* în general, eu nu știu, în *prealabil*, ce va conține el; aceasta până ce îmi va fi dată condiția. Din contră, dacă concep un imperativ *categoric*, eu știu imediat ce conține el. Într-adevăr, deoarece imperativul nu conține în afară de lege decât necesitatea maximei<sup>1</sup> de a ne conforma legii, iar această lege neconținând nicio condiție limitativă, înseamnă că nu mai rămâne altceva decât universalitatea unei legi în general, căreia maxima acțiunii trebuie să-i fie conformă și care conformitate, ea singură, ne este reprezentată de imperativ ca necesară.

Așadar, există numai un singur imperativ categoric și anume acesta: *acționează întotdeauna conform unei asemenea maxime care să poată deveni, în același timp, o lege universală.*

Dacă din acest imperativ unic putem să deducem toate imperativele datoriei ca dintr-un principiu al lor, deși vom lăsa nerezolvată chestiunea dacă ceea ce numim datorie nu este, de fapt, un concept vid, atunci vom putea, cel puțin, să arătăm ce înțelegem noi prin aceasta, și ce vrea să însemne acest concept.

Pentru că universalitatea legii potrivit căreia se produc efecte constituie ceea ce se cheamă propriu-zis *natură* în sensul cel mai general al cuvântului (în ce privește forma), adică realitatea exterioară a lucrurilor întrucât este determinată de legi universale, înseamnă că imperativul universal al datoriei poate fi exprimat și așa:

---

<sup>1</sup> *Maxima* este principiul subiectiv al acțiunii și trebuie deosebită de *principiul obiectiv*, adică de legea practică. *Maxima* exprimă regula practică ce determină acțiunea conform condițiilor subiectului (foarte adesea conform ignoranței sau înclinațiilor acestuia) și este, așadar, principiul conform căruia subiectul *acționează*, legea este principiul obiectiv, valabil pentru orice voință rațională, principiul conform căruia ea *trebuie să activeze*, adică un imperativ.

acționează astfel de parcă *maxima acțiunii tale ar trebui să devină, grație voinței tale, o lege universală a naturii.*

Să luăm acum câteva exemple de datorie conform clasificării obișnuite a acesteia în datorie către noi înșine și către alți oameni, în datorie perfectă și imperfectă<sup>1</sup>.

1. Iată un om care, datorită unui șir întreg de nenorociri ce s-au abătut asupra lui, este adus în starea de disperare și este dezgustat de viață. Totuși, el rămâne într-așa măsură stăpân pe rațiunea lui încât singur se poate întreba dacă nutrind intenția de a-și lua viața, el nu contravine datoriei către sine însuși. El se va întreba dacă *maxima conduitei lui poate deveni o lege universală a naturii.* *Maxima lui este însă aceasta: dacă viața, prelungită în durata ei, promite să fie mai curând aducătoare de rele decât de bucurii, îmi propun atunci, din iubire către mine însumi, s-o suprim.* Se pune însă întrebarea: dacă acest principiu al iubirii de sine poate deveni o lege universală a naturii. Se va observa însă de îndată că o natură a cărei lege ar fi nimicirea vieții, în virtutea aceluiași sentiment a cărei menire este să facă să izbândească viața, ar veni în contradicție cu sine însăși și deci nu se va putea menține ca natură. *Maxima aceea prin urmare nu se va putea afirma niciodată ca o lege universală a naturii și deci va fi cu totul contrară principiului suprem al datoriei.*

2. Un altul, constrâns de nevoi, împrumută bani. El știe prea bine că nu va fi în stare să-i dea înapoi, însă își dă seama, totodată că nu i se va împrumuta niciun ban dacă nu va promite formal că va plăti până într-un timp bine determinat. El înclină să facă o astfel de pro-

---

<sup>1</sup> Se va observa că în ce privește diviziunea conceptelor asupra datoriei îmi rezerv să tratez despre ea într-o viitoare *Metafizică a Moravurilor*, și că această diviziune se întâlnește aici numai în mod facultativ (pentru clasarea exemplelor mele). De altfel, când spun datorie perfectă, eu înțeleg aici acea datorie care nu admite nici o excepție în favoarea înclinației și concep aici nu numai *datorie perfectă exterioară*, ci și *datorie perfectă interioară*. Ceea ce contravine terminologiei admise în școli. Nu am însă intenția să mă justific în această privință, deoarece îmi este indiferent, pentru scopul urmărit de mine, dacă mi se acordă sau nu ceea ce susțin eu.

misiune; mai are însă destulă conștiință ca să se întrebe dacă nu este ceva nepermis și contrar datoriei de a ieși din nevoi recurgând la un asemenea procedeu. Totuși, să spunem că s-a decis pentru acest procedeu; maxima acțiunii lui ar fi exprimată astfel: când am nevoie de bani, voi face împrumut și voi promite înapoierea, deși știu foarte bine că acest lucru nu va fi posibil niciodată. Acest principiu al iubirii de sine, sau al folosinței personale, ar putea fi probabil conciliat cu întreaga bunăstare a mea viitoare; întrebarea însă este dacă principiul e just. Voi transforma deci exigențele iubirii de sine într-o lege universală și voi pune întrebarea următoare: ce se va întâmpla dacă maxima mea ar deveni o lege universală? Văd imediat că niciodată ea nu poate să aibă valoare de lege universală a naturii și să fie de acord cu sine însăși, ci în mod necesar se va contrazice. Căci, universalitatea unei legi de acest fel, conform căreia oricine se crede în nevoie poate să promită orice-i vine în minte cu intenția de a nu ține promisiunea, ar face imposibilă promisiunea ca atare, precum și scopul urmărit prin ea, deoarece nimeni nu va crede ce i se promite.

3. Un al treilea află, în sine, un talent natural care fiind bine cultivat ar putea să facă din el un om folositor în toate privințele. Aflându-se într-o situație comodă, el preferă să continue o viață de plăceri, decât să se mai ostenească cu lărgirea și perfecționarea fericitelor sale inclinații naturale. El se întreabă, totuși, dacă maxima lui de a nesocoti înclinația sa naturală se acordă tot așa de bine, cum se acordă cu înclinarea lui către plăceri, cu ceea ce se cheamă datorie. El vede că o natură având o astfel de lege universală ar putea, desigur, să subziste, chiar dacă omul (asemenea locuitorilor mării de sud) și-ar lăsa talentele în paragină și nu s-ar gândi să-și ducă altfel viața decât în trândăvie, desfătare și desfrâu, într-un cuvânt în plăceri. Însă, sub niciun cuvânt, nu ar putea el să spere că aceasta să devină o lege universală naturală și nici că ea să existe ca atare în noi prin instinct natural. Căci, întrucât este ființă rațională, el vrea în mod necesar ca toate facultățile sale să fie deplin dezvoltate, de-

oarece îi sunt utile și-i sunt date pentru toate scopurile posibile

În sfârșit, un al patrulea căruia îi merge bine în toate, văzând cum alți oameni (cărora le-ar putea fi de ajutor) au de luptat cu mari greutate, gândește în sine așa: ce-mi pasă mie? Fiecare aibă parte de fericirea pe care i-a hărăzit-o cerul sau pe care și-o poate da el singur; nimic din ce-i al lui nu-i voi lua, și nici măcar să-l pizmuiesc nu vreau, însă niciun îndemn nu simt să contribui cu ceva la fericirea lui sau să-l asist atunci când e la nevoie.

Dacă acest mod de a gândi ar deveni o lege universală a naturii, specia umană nu va înceta, desigur, să subziste și neîndoios că mult mai bine decât dacă fiecare flecărind neconținut despre simpatie și bunăvoință sau străduindu-se chiar uneori de a le pune în practică, nu ar omite, în schimb, niciun prilej de a înșela, de a vînde dreptul altuia sau de a-l călca pur și simplu în picioare. Însă, deși este posibil ca o lege a naturii, conformă cu această maximă să existe, totuși este cu neputință să vrem ca un astfel de principiu să aibă în orice loc valoare de lege universală. Căci o voință care s-ar decide la așa ceva s-ar contrazice pe sine însăși. Multe sunt cazurile, într-adevăr, în care iubirea și simpatia altora ne sunt necesare, însă datorită unei astfel de legi a naturii, ieșită din voința noastră, orice speranță de a obține asistența pe care o dorim este înlăturată.

Iată, așadar, câteva dintre multele îndatoriri reale sau cel puțin considerate de noi ca atare, a căror deducție din principiul enunțat este evidentă. Trebuie să *putem* să *vrem* ca o maximă a acțiunii noastre să devină lege universală — iată canonul judecății morale a acțiunii noastre. Unele acțiuni sunt de așa natură încât maxima lor nu poate fi nici măcar *concepută* ca lege universală a naturii fără să se contrazică; cu atât mai puțin încă am putea să vrem să fie necesar să devină astfel. Sunt altele la care, desigur, această imposibilitate launtrică nu se întâlnește și totuși nu este posibil să vrem ca maxima lor să fie ridicată la rangul de universalitate a unei legi a naturii, căci o astfel de voință nu ar face decât să se contrazică pe sine însăși. Se poate vedea ușor că

acțiunile de primul fel sunt contrare datoriei stricte și restrânse (riguroase). Astfel, orice datorie, în ceea ce privește genul de obligație, pe care ni-l impune (nu obiectul ei) apare, prin aceste exemple ca reductibilă. la unicul principiu ce l-am propus.

Să ne uităm cu atenție la ceea ce se petrece în noi înșine atunci când depășim o îndatorire: *vom vedea că în adevăr noi* nu vrem ca maxima noastră să devină lege universală, aceasta fiindu-ne cu neputință; din contră, maxima opusă este aceea care, după noi, trebuie să rămână lege universală. Ne luăm însă libertatea, numai pentru noi, (sau numai pentru data aceasta) și pentru a favoriza o înclinație, de a face o *excepție*. Prin urmare, dacă cumpanim totul dintr-unul și același punct de vedere și anume al rațiunii, vom găsi că este contradicție în propria noastră voință, deoarece vrem ca un anumit principiu să fie necesar în mod obiectiv, ca lege universală, iar subiectiv să n-aibă valoare de lege universală, ci să admită excepții. Cum însă noi considerăm o aceeași acțiune din două puncte de vedere diferite și anume, o dată din acela al unei voințe conforme în totul rațiunii, iar altă dată din acela al unei voințe afectată de înclinație, înseamnă că aici nu există contradicție reală, ci numai opoziție între înclinație și prescripțiile rațiunii (antagonismul) prin care universalitatea principiului (universalitas) se transformă într-o simplă generalitate (generalitas), întrucât principiul practic al rațiunii și maxima vor trebui să se întâlnească la jumătatea drumului. Deși judecata noastră nepărtinitoare nu poate să justifice acest compromis, totuși se dovedește prin el că noi recunoaștem, într-adevăr, valoarea imperativului categoric și că (păstrând tot respectul pentru acest imperativ) ne îngăduim unele excepții care ni se par fără însemnătate și impuse de nevoie.

Am izbutit, așadar, să dovedim măcar atât, că dacă datoria este un concept care are vreo însemnătate și conține o adevărată legislație pentru conduita noastră, această legislație poate să fie exprimată numai prin imperative categorice și nicidecum prin imperative ipotetice. În același timp, am determinat în mod clar și pentru orice folosință — ceea ce este foarte important — conținutul

imperativului categoric care trebuie să închidă în sine principiul tuturor datoriei (dacă există datoria, într-adevăr). Atât de departe, totuși, n-am ajuns încă să putem dovedi *a priori* că un asemenea imperativ există cu adevărat, că există o lege practică ce ordonă, prin ea însăși, în mod absolut fără vreun alt mobil, și că observarea acestei legi este datoria însăși.

Pentru a putea ajunge la acest rezultat este de cea mai mare importanță să ținem seama de un lucru: anume că nici prin minte nu trebuie să ne treacă de a voi să deducem realitatea acestui principiu din *constituția particulară a naturii omenești*. Datoria trebuie să fie, în adevăr, necesitatea practică necondiționată a acțiunii; ea trebuie să fie valabilă pentru toate ființele raționale (singurele cărora li se poate aplica un imperativ), de aceea o lege putând fi aplicată la orice voință omenească. Din contră, tot ce este dedus din constituția particulară a naturii omenești, din anumite sentimente și înclinații sau, dacă ar fi cu puțință așa ceva, dintr-o dispoziție specială proprie rațiunii omenești și nu ar fi în mod necesar valabil pentru voința oricărei ființe raționale, nu ne poate da decât o maximă valabilă numai pentru noi nu însă o lege — un principiu subiectiv, pe care suntem constrânși, poate, prin înclinație să-l urmăm, nu însă un principiu obiectiv, conform căruia suntem împiedicați să activăm chiar dacă toate înclinațiile noastre, toate pornirile și dispozițiile noastre i-ar sta împotrivă. *De altfel, inferioritatea și superioritatea comandamentului datoriei sunt, amândouă, cu atât mai evidente cu cât determinările subiective o susțin mai puțin, devenind chiar ostile, fără ca aceasta din urmă să poată, totuși, diminua cătuși de puțin necesitatea legii sau să răpească ceva din valoarea ei.*

Vedem, de fapt, că filozofia se află aici într-o postură jenantă, îi trebuie un punct de sprijin foarte ferm pe care însă nu poate să-l găsească nici în cer, nici pe pământ. Ea trebuie, așadar, să se afirme aici în toată puritatea ei, ca *deținătoare a legilor sale proprii*, din ea emanate și nu să se arate crainic al unor legi pe care un simț înăscut sau mai știu eu care natură tutela-

ră i le sugerează. Desigur, acestea din urmă, liate toate la un loc, sunt mai bune decât nimic, însă niciodată ele nu vor putea să ne dea principii fundamentale asemănătoare celor dictate de rațiune, a căror origine, în totul *a priori*, asigură acea autoritate imperativă datorită căreia nu trebuie așteptat nimic de la natura umană, ci numai de la puterea supremă a legii și de la respectul cuvenit ei, cunoscând că în caz contrar omul se condamnă la disprețuire și la scârba de sine însuși.

Prin urmare tot ce este element empiric nu numai că este de prisos să fie alăturat principiului moralității, ci chiar dăunează în cel mai mare grad purității moravurilor. Valoarea proprie și absolut superioară a unei bune voințe stă în aceea că principiul acțiunii este eliberat de sub influența principiilor contingente, pe care numai experiența o poate da. Neîncetat trebuie să li se atragă atenția oamenilor asupra nepăsării și acelei maniere josnice de a gândi, pe care o constituie căutarea principiului de conduită printre mobilurile și legile empirice. Întradevăr, rațiunea omenească, în lenevia ei, se culcă bucuroasă pe-o ureche și lăsându-se înșelată de visuri ademenitoare (care o fac ca în locul Junonei să strângă în brațe un nor) substituie moralității un monstru bastard, compus din părți eterogene, care ar putea să fie asemănat cu orice, numai virtutea nu, evident pentru cine a știut s-o contemple în forma ei adevărată<sup>1</sup>.

Întrebarea care se pune este, deci, aceasta: există oare o lege necesară, pentru toate ființele raționale, ca judecată lor asupra acțiunilor lor să fie făcută conform unor asemenea maxime, încât să poată să vrea să le instituie în legi universale? Dacă o astfel de lege există, ea trebuie să fie legată (absolut *a priori*) de conceputul voinței unei ființe raționale în general. Pentru ca să

---

<sup>1</sup> A vedea virtutea în forma ei adevărată înseamnă, pur și simplu, a înfățișa moralitatea liberă de orice element sensibil pe care amorul propriu i-l poate da. Cât de mult întunecă ea atunci tot ce pare încântător pentru înclinație o poate constata cu ușurință orice om care se servește de rațiunea lui, dacă aceasta nu e lipsită de orice putere de abstractizare.

aflăm însă acest raport trebuie să facem, cu sau fără  
voie, un pas înainte către metafizică sau măcar către  
una dintre părțile ei, anume către metafizica moravuri-  
rilor care se deosebește de filozofia speculativă. Într-o  
filozofie practică, în care este vorba să stabilim nu  
principii despre ceea ce *se întâmplă*, ci legi despre ceea  
ce *trebuie să se întâmple*, chiar dacă ar fi să nu se în-  
tâmplesse niciodată, adică legi obiective practice, *nu este*  
*nevoie să instituim cercetări asupra cauzelor care fac*  
*ca ceva să placă sau să displacă și de ce*, plăcerea unei  
simple senzații se deosebește de gust sau, dacă gustul  
diferă, de o satisfacție universală a rațiunii; nici asu-  
pra temeiurilor sentimentului de plăcere sau neplăcere  
nu este nevoie să ne întrebăm și cum din acest senti-  
ment iau naștere dorințe și tendințe care, cu ajutorul  
rațiunii, produc maximele: *toate acestea fac parte din-*  
*tr-o știință empirică despre suflet, care ar constitui*  
*partea a doua a unei științe a naturii*, dacă această știin-  
ță ar fi considerată ca o *filosofie a naturii*, fundată pe  
legi empirice. Aici, însă, este vorba de o lege practică  
obiectivă, adică de raportul unei voințe față de sine în-  
suși, întrucât ea se determină pe sine, în acțiunea ei,  
exclusiv prin rațiune, căci tot ce se raportează la ex-  
periență dispăre de la sine. Dacă, într-adevăr, *rațiunea,*  
*ea singură*, determină conduita (lucru a cărui posibili-  
tate vrem tocmai s-o cercetăm acum) ea trebuie s-o fa-  
că, în mod necesar, *a priori*.

Voința este concepută ca o facultate de a se deter-  
mina pe sine însăși la acțiune *conform cu reprezentarea*  
*anumitor legi*. Iar o astfel de facultate nu o poate avea  
decât o ființă rațională. Ori, ceea ce servește voinței ca  
principiu obiectiv al autodeterminării sale este *scopul*,  
iar dacă acest scop este dat de către rațiune ca singură,  
el trebuie să aibă valoare egală pentru ființele dotate  
cu rațiune. Din contră, ceea ce conține numai principiul  
posibilității acțiunii, al cărei efect este un scop, poartă  
denumirea de *mijloc*. Principiul subiectiv al dorinței  
aici deosebirea dintre scopurile subiective, fondate pe  
este *mobilitatea*, cel obiectiv al voinței este *motivul*. De  
aici deosebirea dintre scopurile subiective, fondate pe

mobilități și scopurile obiective care se raportează la motivele de acțiune valabile pentru orice ființă rațională. Principiile practice sunt *formale* atunci când fac abstracție de toate scopurile subiective; ele sunt, din contră, *materiale*, atunci când la baza lor stau scopuri de felul acestora, adică anumite mobilități. Scopurile pe care o ființă rațională și le propune după plac, ca efecte ale acțiunilor sale (scopuri materiale) sunt relative; căci numai raportul lor la o stare deosebită a facultății de dorință a subiectului le dă valoarea pe care o au. De aceea, ele nu pot produce principii universale pentru toate ființele raționale și nici principii necesare și valabile pentru toate voințele, adică legi practice. Iată pentru ce toate aceste scopuri relative nu ne dau decât imperative ipotetice.

Dacă însă admitem că ceva există a cărei existență în sine are o valoare absolută, ceva care, ca scop în sine, poate constitui fundamentul unor anumite legi, atunci numai în aceasta constă principiul posibilității unui imperativ categoric, adică al unei legi practice. Aceasta ar fi o ipoteză.

Ori, eu spun: omul și, în general, orice ființă rațională există ca scop în sine, și numai ca mijloc de care cutare sau cutare voință se poate folosi în mod arbitrar. În toate acțiunile sale, fie acelea care îl privesc pe el singur, fie acelea care au în vedere alte ființe raționale, omul trebuie să fie considerat întotdeauna ca scop. Toate obiectele înclinațiilor au o valoare numai condiționată. Căci dacă înclinațiile și necesitățile fundate pe ele n-ar exista, obiectul lor ar fi lipsit de valoare. Înclinațiile însă, ca izvoare ale necesității au așa de puțin o valoare absolută ca să le putem dori doar pentru ele, încât dorința oricărei ființe raționale trebuie să fie, mai curând, aceea a eliberării complete de sub puterea lor. Așadar, valoarea tuturor lucrurilor pe care le putem dobândi prin activitatea noastră este întotdeauna condiționată. Ființele a căror existență depinde nu de voința noastră, ci de aceea a naturii au și ele, atunci când sunt lipsite de rațiune, o valoare numai relativă, ca mijloc, și se numesc, de aceea, *lucruri*. Din contră,

ființele raționale se numesc *persoane* pentru că deja prin însăși natura lor se disting ca scopuri în sine, ca ceva care nu poate fi întrebuițat ca mijloc și care, prin urmare, îngrădește tot ce este arbitrar în activitatea cuiva (fiind un obiect ce trebuie respectat). Ființele raționale deci, nu sunt numai niște scopuri subiective, a căror existență, efect al activității noastre, are valoare *numai pentru noi*, ci sunt *scopuri obiective*, adică lucruri a căror existență reprezintă un scop în sine și anume un astfel de scop încât nu poate să fie înlocuit cu niciunul altul. Dacă ar fi altfel, nicăieri nu se va putea găsi ceva, vreodată, care să aibă *valoare absolută*; dacă orice valoare ar fi condiționată și contingentă, atunci nicăieri nu s-ar putea găsi pentru rațiune vreun principiu practic supram.

Dacă, prin urmare, un principiu practic suprem trebuie să existe și, în ce privește voința omenească, un imperativ categoric de asemenea, atunci el trebuie să fie de așa fel încât — din reprezentarea a aceea ce, fiind *scop în sine*, este în mod necesar scop pentru fiecare om, — să rezulte un principiu obiectiv al voinței care să poată servi ca lege practică universală. Temeiul acestui principiu este faptul că *natura rațională există ca scop în sine*. Astfel, omul își reprezintă, în mod necesar, propria sa existență, iar acest principiu este, în acest sens, un principiu *subiectiv* al activității omenești. Tot în același mod însă, își reprezintă și orice altă ființă rațională existența sa, aceasta în virtutea aceluiași principiu rațional care este valabil pentru mine<sup>1</sup>. Prin urmare, acest principiu este, în același timp, și un principiu *obiectiv*, din care toate legile voinței trebuie deduse ca dintr-un principiu practic suprem. Imperativul practic va fi acesta: *poartă-te în așa fel încât să consideri omenirea atât în persoana ta, cât și în persoana altuia, întotdeauna ca scop și niciodată ca mijloc*.

---

<sup>1</sup> Această propoziție o stabilesc aici ca postulat. Temeiurile vor fi date în ultima secțiune.

Să vedem acum dacă această formulă poate să fie aplicată.

Mărginindu-ne la exemplele date mai sus urmează că: *în primul rând*, conform principiului datoriei către sine însuși, cine umblă cu gândul sinuciderii va trebui să se întrebe dacă fapta lui poate să concorde cu ideea de umanitate ca *scop în sine*. Dacă pentru a scăpa dintr-o situație dificilă, el se nimicește pe sine, înseamnă că se servește de o persoană ca de un *mijloc* menit să-i asigure până la sfârșitul vieții o stare de lucruri tolerabilă. Ori, omul nu este un lucru, adică ceva care poate fi folosit ca *mijloc pur și simplu*, ci în toate acțiunile sale trebuie să fie considerat, întotdeauna, ca *scop în sine*. Prin urmare, eu nu pot să dispun de umanitatea persoanei mele după plac, fie pentru ca s-o schilodesc, s-o ruinez sau s-o nimicesc. (Pentru a evita orice neînțelegere, s-ar cuveni, desigur, ca acest principiu să fie mai bine determinat. Există, spre exemplu, cazurile în care pentru a-mi salva viața, amputarea unui braț este necesară sau pentru ca să mi-o conserv trebuie s-o expun unui risc oarecare. Nu voi stărui însă asupra-le, întrucât chestiunea ține de morala propriu-zisă).

*În al doilea rând*, în ce privește îndatorirea necesară sau strictă față de alții, cine are de gând să facă cui-va o promisiune înșelătoare își va da seama de îndată că vrea să se servească de un alt om *ca de un mijloc*, ca și cum acest alt om nu ar conține și el un scop în sine. Căci omul pe care vreau să-l folosesc, făcându-i promisiuni înșelătoare, pentru realizarea intențiilor mele, nu va putea să fie de acord, sub nici un cuvânt, cu modul meu de a proceda față de el și nici așadar să conțină, într-însul, scopul acțiunii mele. Această desconsiderare a principiului umanității în alți oameni apare și mai evidentă dacă vom lua ca exemplu, atacurile ce sunt comise împotriva libertății și bunurilor altora. Căci este clar aici că cine calcă drepturile oamenilor intenționează să se servească de persoana altuia ca de un mijloc numai, fără să țină seama că ființele raționale trebuie prețuite, întotdeauna, ca scopuri, ca ființe care

trebuie să conțină, într-nsele scopul însuși al acelei acțiuni<sup>1</sup>.

*În al treilea rând*, în ceea ce privește datoria contingentă (meritorie) către sine însuși, nu este suficient că acțiunea nu vine în contradicție cu umanitatea din persoana noastră, ca scop în sine, ci mai trebuie chiar ca să fie de acord cu aceasta. Ori, în umanitate pot fi aflate dispoziții către o mare perfecțiune, care ține de scopul pe care natura îl urmărește în vederea umanității din persoana noastră. A nu ține seama de astfel de dispoziții ar putea desigur să nu contrazică conservarea umanității, ca scop în sine, nu ar contribui însă de fel la desăvârșirea acestui scop.

*În al patrulea rând*, în ceea ce privește datoria meritorie față de alții, se știe că scopul natural pe care îl au toți oamenii este acela al fericirii lor proprii. Ori, este neîndoios că umanitatea va putea să subziste chiar și atunci când nimeni nu ar contribui cu ceva la fericirea altuia; ceea ce nu înseamnă, însă, că va căuta în mod intenționat s-o stingherească. Numai că aceasta va fi un acord negativ, și nu pozitiv, față de *umanitatea ca scop în sine*, dacă fiecare om nu se va strădui să sprijine, atât cât îi stă în putință, scopurile celorlalți. Căci subiectul fiind scop în sine, trebuie ca scopurile sale să fie totodată, pe cât este posibil, și *scopurile mele*, dacă vreau ca ideea acestei finalități să obțină de la mine toată eficacitatea ei.

Acest principiu al umanității și al oricărei naturi raționale în general, considerate ca *scopuri în sine* (care constituie *condiția supremă* de îngrădire a libertății

---

<sup>1</sup> Să nu-și închipuie nimeni că formula trivială *quod tibi non vis fieri etc.* poate să servească aici de fir conducător sau principiu. Căci preceptul acesta nu e decât dedus din principiul enunțat mai sus, și încă cu oarecari restricții; el nu poate deveni lege universală, căci nu cuprinde principiul datoriei către sine însăși, nici pe acela al iubirii față de alții (mulți într-adevăr, ar accepta bucuroși ca alții să nu fie obligați să le facă bine cu condiția ca și ei să fie scutiți de a trebui să facă bine altora), nici pe acela al dreptății între oameni; căci un criminal, bazându-se pe acest principiu ar putea să aibă argument împotriva judecătorului care-l pedepsește.

acțiunilor fiecărui om) nu provine din experiență; în primul rând, din cauza universalității sale, deoarece se extinde asupra tuturor ființelor raționale în general, lucru pentru a cărui legitimare nicio experiență nu ar fi suficientă; în al doilea rând, pentru că umanitatea este reprezentată în acest principiu nu ca un scop al oamenilor (subiectiv), respectiv ca un obiect pe care ni-l dăm singuri ca scop, ci ca un scop obiectiv, pe care ni-l reprezentăm, indiferent de celelalte scopuri ce le mai avem, ca lege și condiție supremă de limitare a tuturor scopurilor subiective. Ori, un principiu ca acesta derivă în mod necesar din rațiunea pură. Principiul oricărei legislații practice rezidă, într-adevăr, din punctul de vedere *obiectiv*; în regula, și în forma universalității, care-i dă aptitudinea (conform primului principiu) de a fi o lege (o lege a naturii), iar din punctul de vedere *subiectiv* un scop. Ori, subiectul tuturor scopurilor (conform celui de-al doilea principiu) îl constituie orice ființă rațională ca scop în sine. De aici urmează un al treilea principiu practic al voinței ca condiție supremă a concordanței acesteia cu rațiunea practică universală și anume: *ideea voinței fiecărei ființe raționale concepută ca o voință legislativă universală*.

Potrivit acestui principiu, toate maximele care nu pot fi de acord cu legislația universală proprie voinței sunt respinse. Deci, voința nu este numai supusă, pur și simplu, legii, ci este într-așa fel supusă încât ea însăși trebuie să fie privită ca leguitoare, și tocmai de aceea subordonată legii (a cărei inițitoare se poate considera ea însăși).

Imperativele, așa cum le-am formulat mai sus, fie acela dintre ele care reclamă ca acțiunile să fie conforme unei legiuiri universale, ca și cum s-ar conforma unei *orânduiri a naturii*, fie acela care cere ca ființele raționale să aibă *privilegiul scopului* în sine, excludeau din principiul autorității lor suverane orice amestec al vreunui mobil interesat, tocmai prin faptul că erau concepute ca fiind categorice. Au fost însă *recunoscute* categorice pentru că atari imperative trebuiau să fie presupuse dacă vream ca să poată fi explicat conceptul de da-

torie. Că există propoziții practice care ordonă categoric, aceasta nu putea să fie imediat demonstrat și nici măcar în cadrul prezentei secțiuni.

S-ar fi putut întâmpla un singur lucru și anume să fie semnalată, în imperativul însuși, prin mijlocirea vreunei determinări, conținute într-însul, renunțarea la orice interes atunci când voința acționează din datorie, aceasta ca semn distinctiv al imperativului categoric de acel ipotetic.

Este tocmai ceea ce se întâmplă în această de a treia formulă a principiului moral, adică în acea idee a voinței oricărei ființe raționale, concepută ca o *voință legiuitoare universală*.

Căci, dacă concepem o astfel de voință, deși este posibil ca o voință subordonată unor legi să fie legată de acestea prin vreun interes oarecare, este imposibil ca voința suprem legiuitoare să depindă, și ea însăși, de vreun interes. O voință în acest fel dependentă, va avea și ea nevoie de o altă lege care să poată să îngrădească interesul egoist prin condiția de a fi de valoare universală.

Așadar, principiul potrivit căruia orice voință omenască apare ca o voință *ce stabilește prin toate maximele sale o legislație universală*<sup>1</sup>, dacă numai exactitatea acestui principiu este bine dovedită, *va corespunde întocmai imperativului categoric prin faptul că datorită ideii de legislație universală, el nu fundează pe niciun fel de interes și că, în modul acesta, dintre toate imperativele posibile el singur poate să fie necondiționat*.

Sau și mai bine este ca, inversând propoziția noastră, să zicem: dacă un imperativ categoric există (adică o lege valabilă pentru voința oricărei ființe raționale) atunci el nu poate să comande decât așa ca totul să fie făcut potrivit maximelor voinței care, urmărind aceasta ca scop, ar putea, în mod simultan, să se considere pe sine însuși, întrucât este legiuitoare universală, ca obiect. Căci nu-

---

<sup>1</sup> M-aș putea dispensa de a mai aduce exemple pentru explicarea acestui principiu, deoarece acelea care au servit adineauri pentru explicarea imperativului categoric și a formulelor sale pot să servească aici pentru același scop.

mai atunci principiul practic, precum și imperativul căruia voință îi dă ascultare, este necondiționat, când la baza lor nu se află niciun fel de interes.

Dacă aruncăm acum o privire asupra tuturor încercărilor ce au fost făcute cândva pentru aflarea principii moraleității, vom înțelege de ce toate aceste încercări au trebuit să dea greș. Se vede prea bine, de altfel, că omul este legat, prin datoria lui, de o lege, însă nimănui nu-i dădea prin minte să vadă că, de fapt, el nu este supus decât *legislației sale proprii*, deși *această legislație este universală*, că el este obligat să acționeze numai în conformitate cu propria sa voință, care însă este prin destinație naturală universal legiuitoare. Dacă ne-am mulțumi numai să concepem pe om ca fiind supus unei legi (fie ea oricare) atunci această lege ar trebui să comporte cu sine vreun interes oarecare, grație căruia ar putea să exercite asupra omului vreo atracție sau constrângere, căci ar însemna că ea nu derivă ca lege din voința lui, și că această voință este constrânsă de ceva străin să acționeze într-un anumit fel. Această consecință universală făcea ca orice efort pentru găsirea unui principiu suprem al datoriei să fie cu totul de prisos. Căci se ajungea întotdeauna nu la aflarea datoriei, ci a necesității de a activa dintr-un anumit interes.

De altfel, acest interes putea să fie un interes personal sau unul străin. În amândouă cazurile însă, imperativul dovedea necesarmente un caracter condițional și nu putea să servească, în nici un fel, de comandament moral. Voi numi, deci, acest principiu primordial, principiu al *autonomiei* voinței, în opoziție cu toate celelalte principii pe care le consider aparținând *eteronomiei*.

Conceptul de ființă rațională, care prin toate maximele voinței sale trebuie să se considere ca legiuitoare universală pentru ca, din punctul acesta de vedere, să judece asupra sa însăși și asupra acțiunilor sale, conduce la ideea foarte fecundă, legată de el, a unui *imperiu al scopurilor*.

Prin cuvântul de *imperiu* înțeleg o uniune sistematică a diferitelor ființe raționale pe baza unor legi comune. Și pentru că legile determină scopurile în ceea ce privește valoarea lor universală, urmează, dacă facem abstracție

de deosebiri personale ce există între ființele raționale, precum și de tot ce se află cuprins în scopurile lor particulare, că un întreg al tuturor scopurilor poate să fie conceput (fie acestea scopuri ale ființelor raționale, scopuri în sine și scopuri proprii pe care și le poate propune oricine) ca formând o uniune sistematică, adică un imperiu al scopurilor, posibil potrivit principiilor enunțate mai sus.

Ființele raționale sunt, într-adevăr, toate, supuse *legii* conform căreia fiecare dintre ele nu trebuie să considere *niciodată*, atât persoana-i proprie, cât și persoana altora ca un *simplu mijloc*, ci întotdeauna ca un *scop în sine*. În modul acesta rezultă o uniune sistematică a ființelor raționale prin mijlocirea unor legi obiective comune, adică un imperiu, și pentru că aceste legi au ca obiect raportul acestor ființe între ele ca scop și mijloc, imperiul poate să fie numit al scopurilor (care imperiu nu reprezintă, de fapt, decât un ideal).

O ființă rațională însă face parte, ca *membră*, din imperiul scopurilor atunci când, deși îi dă legi universale, este, ea însăși, supusă acestor legi. Ea face parte, în calitate de *conducătoare*, atunci când, legiuitoare fiind, nu este supusă nici unei voințe străine.

Ființa rațională trebuie să se considere întotdeauna ca legiuitoare într-un imperiu al scopurilor posibil prin libertatea voinței, fie aceasta în calitate de membră, sau de conducătoare. Rangul de conducătoare însă nu-l poate revendica numai prin maxima voinței sale, ci numai dacă este o ființă absolut independentă, fără necesități, și dacă nimic nu îngrădește facultatea ei de a acționa conform voinței.

Moralitatea, așadar, consistă în raportarea tuturor acțiunilor noastre la o legislație care singură face posibilă un imperiu al scopurilor. Această legislație trebuie să fie aflată în orice ființă rațională și să izvorască din voința ei, al cărei principiu este următorul: nicio acțiune să nu fie săvârșită altfel decât în conformitate cu acea maximă care poate să fie instituită ca lege universală, încât *voința să se poată considera, în același timp, ea însăși, prin maxima ei, ca legiuitoare universală*.

Acum, dacă aceste maxime nu sunt, prin însăși natura lor, în mod necesar, conforme principiului obiectiv al ființelor raționale considerate, acestea, ca legiuitoare universale, atunci necesitatea de a acționa potrivit aceluși principiu se cheamă constrângerea practică, adică *datorie*. Într-un imperiu al scopurilor datoria nu revine numai ființei conducătoare, ci fiecărei ființe membre în egala măsură.

Necesitatea practică de a acționa conform acestui principiu, adică datoria, nu se întemeiază pe sentimente și nici pe înclinații sau impulsuri, ci numai pe raportul ființelor raționale între ele. Datorită acestui raport voința unei ființe raționale trebuie să fie considerată, în același timp și întotdeauna ca legiuitoare, căci dacă s-ar întâmpla altfel ființa rațională nu ar putea să se considere ca scop în sine. Rațiunea raportează, așadar, fiecare maximă a voinței, concepută ca legiuitoare universală, la fiecare altă voință, și la fiecare acțiune către noi înșine, și aceasta nu în vederea vreunui motiv practic sau a unui beneficiu viitor, ci în virtutea ideii *demnității* unei ființe raționale, care nu supune unei alte legi în afară de aceea pe care și-o dă, în același timp, ea însăși.

În imperiul scopurilor, totul are *preț* sau o *demnitate*. Un lucru care are un preț poate fi înlocuit cu un alt lucru care îi este echivalent. Dimpotrivă, ceea ce stă mai presus de orice prețuire și care, prin urmare, nu admite nici un fel de echivalent, are o *demnitate*.

Ceea ce se referă la înclinațiile și la necesitățile generale ale omului are *valoare comună*; ceea ce, fără să presupună o necesitate, este conform cu un anumit gust, vreau să spun cu o satisfacție pe care ți-o dă jocul fără scop al facultăților noastre sufletești, are *valoare de sentiment*; ceea ce, însă, constituie condiția prin care ceva poate să fie scop în sine, aceea nu are numai o valoare relativă, ci o *valoare intrinsecă*, adică o *demnitate*.

Moralitatea este, singură, o *demnitate*, care poate transforma o ființă rațională într-un scop în sine, căci numai prin ea este posibil ca această ființă să devină membră legiuitoare într-un imperiu al scopurilor. Moralitate și unitate, deci, întrucât aceasta din urmă este ca-

pabilă de moralitate, ele singure au o demnitate. Destoinicia și stăruința în muncă au un preț al pietii; spiritualitatea, o mare putere de imaginație și voie bună, au un preț de sentiment. Din contră, fidelitatea în promisiuni, voința de bine întemeiată pe principii (nu cea instinctivă) au o valoare intrinsecă. Natura și arta nu posedă nimic prin care să poată înlocui aceste calități atunci când ele lipsesc. Căci valoarea lor nu stă în efectul ce rezultă de pe urma lor, nici în avantajele sau foloasele pe care aceste calități le prilejuiesc, ci în intențiile, adică în maximele voinței care sunt oricând gata de a se traduce în acte, chiar dacă rezultatul nu ar fi unul favorabil. Aceste acțiuni nu au nevoie de recomandarea unei dispoziții subiective, sau a unui gest susceptibil de a ne face să le privim favorabil și cu plăcere; și nici de vreo înclinație sau vreun sentiment nu au nevoie, pentru ca să fie imediat împlinite; ele ne reprezintă voința care le îndeplinește ca obiect al unui respect nemijlocit. Rațiunea singură este suficientă pentru a le *împune* voinței, nu prin *însinuire*, ceea ce, de altfel, atunci când este vorba de datorie ar fi o contradicție. Această apreciere face ca valoarea unui asemenea mod de gândire să fie considerată ca o demnitate și o așază infinit mai presus decât orice fel de prețuire. Ea nu ar putea fi cu nimic cumpănită și nici comparată cu vreun preț oarecare, fără ca prin aceasta să nu se aducă atingere, ca să zic așa, sfinteniei sale.

Ce autorizează, aşadar, o intenție moralmente bună sau virtutea, să formuleze pretenții așa de înalte?

Nimic altceva decât însăși *participarea* pe care o îngăruie ființei raționale la o *legiferare universală* și care îi permite să devină membră a unui imperiu posibil al scopurilor. Către aceasta ființa rațională era deja predestinată prin însăși natura ei, ca scop în sine, și tocmai de aceea ca legiferatoare într-un imperiu al scopurilor, deplin liberă față de legile naturii, nedând ascultare decât legilor statornicite de ea, care conferă maximelor sale caracterul de apartenență la o legislație universală (căreia ea însăși i se supune). Căci, de fapt, un lucru nu are altă valoare decât aceea pe care i-o atribuie legea. Le-

gisiația însăși, însă, care determină orice valoare, trebuie să aibă, tocmai de aceea, o demnitate, adică o valoare necondiționată, incomparabilă, pentru care cuvântul respect este singur în măsură să dea expresie stimei pe care o ființa rațională trebuie să i-o arate. Autonomia este, așadar, principiul demnității naturii omenești și al oricărei naturi raționale.

Cele trei moduri de reprezentare a principiului moralității, pe care le-am indicat mai sus, nu sunt, în fond, decât tot atâtea formulări ale unei aceeași legi, fiecare dintre ele conținând, prin ea însăși, și pe celelalte două. Există, totuși, între aceste trei formule o deosebire care, de altfel, este mai mult subiectiv — decât obiectiv — practică și care constă în tendința de a apropia tot mai mult o idee a rațiunii de intuiție (potrivit unei anumite analogii) și prin aceasta de sentiment. Toate maximele posedă:

1. O *formă* care consistă în universalitate și pentru care formula imperativului categoric se exprimă astfel: maximele trebuie alese în așa fel încât ca și cum ele ar trebui să aibă valori de legi universale ale naturii.

2. O *materie*, adică un scop, în care caz formula va fi aceasta: ființa rațională, fiind prin ea însăși natura ei scop, deci scop în sine, trebuie să servească oricărei maxime drept condiție limitativă a tuturor scopurilor relative și arbitrare.

3. O *determinare completă* a tuturor maximelor, exprimată prin această formulă: toate maximele provenite din legislația noastră proprie trebuie să fie în concordanță cu un imperiu posibil al scopurilor, conceput ca un imperiu al naturii<sup>1</sup>.

Lucrurile se petrec aici, oarecum, conform categoriilor, mergând de la *unitatea* de formă a voinței (a universalității

---

<sup>1</sup> Teologia consideră natura ca un imperiu al scopurilor, morala consideră un imperiu posibil al scopurilor ca pe un imperiu al naturii. De o parte imperiul scopurilor reprezintă o idee teoretică utilă la explicarea a ceea ce este. De altă parte, el este o idee practică și servește la realizarea a ceea ce nu este, care însă poate să devină realitate grație conduitei noastre și anume într-un fel care să fie conform cu această idee.

acesteia) la pluralitatea materiei (a obiectelor, adică a scopurilor) și la integralitatea sau totalitatea sistemului scopurilor. Este însă mai bine dacă în judecata morală se procedează întotdeauna conform metodei stricte, luându-se ca punct de plecare formula universală a imperativului categoric: *acționează conform unei maxime care poate să se transforme totodată în lege universală.*

Dacă însă vroim, în același timp, ca legea morală să aibă liber acces către inimile omenеști, atunci este necesar ca o aceeași acțiune să treacă prin cele trei concepte indicate, apropiindu-o astfel pe cât posibil de intuiție.

Acum putem să încheiem conceptul de la care am plecat la început, adică cu ideea unei voințe absolut bune. Este bună absolut acea voință care nu poate să fie rea, adică a cărei maximă devenită lege universală nu se poate contrazice niciodată pe sine. Legea ei supremă este, așadar, următorul principiu: *acționează întotdeauna potrivit unei astfel de maxime încât să poți să vrei ca această maximă să devină o lege universală.* Iată singura condiție pentru ca o voință să nu vină niciodată în contradicție cu sine însăși, iar un imperativ de acest fel este categoric. Dat fiind că există analogie între valabilitatea voinței, ca lege universală a unor acțiuni posibile, și legătura universală dintre lucruri conform legilor universale (care sunt elementul formal al naturii) urmează că imperativul categoric poate să fie exprimat și în acest fel: *acționează potrivit unor maxime care fiind legi universale ale naturii, pot în același timp să-și fie, lor înșile, obiect.* Acesta este felul în care e întocmită formula unei voințe absolut bune.

Natura rațională se distinge de toate celelalte prin faptul că-și propune, sie însăși, un scop. Acest scop trebuie să fie materia oricărei bune voințe. Cum însă, în conceptul unei voințe absolut bune, fără restricție și nici limită condițională (de a atinge un anumit scop) trebuie să se facă abstracție de tot ce este un rezultat scontat (căci în acest caz voința ar fi bună numai relativ), urmează că scopul despre care vorbim mai sus trebuie să fie conceput nu ca un efect de realizat, ci ca un scop a

cărui valoare stă în el însuși, adică trebuie să fie conceput negativ numai. Cu alte cuvinte, este un scop față de care nu trebuie să se acționeze niciodată în sens advers, care deci nu trebuie să fie considerat niciodată ca mijloc, ci întotdeauna, în toate vrerile noastre, ca scop. Or, acest scop nu poate fi altceva decât subiectul tuturor scopurilor posibile, pentru că acest subiect este totodată acela al unei voințe posibile absolut bune; care voință nu poate fi rânduită după un alt obiect fără să dea loc la contradicție. Principiul: acționează față de orice ființă rațională (față de tine însuși și față de altul) în așa fel încât să-i recunoști, în același timp, prin maxima ta, valoarea unui scop în sine, este, în fond, identic cu principiul acesta: acționează potrivit unei maxime care conține, în același timp, în ea însăși, principiul unei valori universale pentru orice ființă rațională. A spune că în folosirea mijloacelor pentru realizarea unui scop eu trebuie să subordonez maxima mea condiției universalității sale ca lege pentru orice subiect este ca și cum aș spune: subiectul scopurilor, adică ființa rațională însăși, nu trebuie privită niciodată ca mijloc, ci ca o condiție supremă restrictivă în folosirea a tot ce este mijloc, adică trebuie ca întotdeauna acest subiect să ni-l propunem ca scop, pentru toate maximele determinative.

De aici urmează, în mod incontestabil, că fiecare ființă rațională, ca scop în sine, trebuie să se poată considera, în referire la toate legile, fie acestea oricare, cărora le este supusă, ca o legiuitoare universală, căci tocmai această aptitudine a maximelor sale, de a constitui o legislație universală, o desemnează ca scop în sine. Mai urmează încă, de aici, că demnitatea acestei ființe (pre-rogativă), ce o înalță deasupra tuturor celorlate ființe, aduce cu sine necesitatea, pentru această ființă, de a-și alege maximele sale dintr-un punct de vedere al său, care însă este în același timp punctul de vedere al tuturor ființelor raționale concepute ca legiuitoare (care de aceea se numesc și persoane). În felul acesta devine posibilă o lume a ființelor raționale (mundus intelligibilis) ca imperiu al scopurilor și anume grație legislației proprii a tuturor persoanelor care sunt membre. Prin urmare, orice

ființă rațională trebuie să acționeze în așa fel de parcă ar fi întotdeauna, prin maximele sale, o legiferatoare într-un imperiu universal al scopurilor. Principiul formal al acestor maxime este aceasta: acționează așa ca și cum maxima ta ar trebui să servească drept lege universală (pentru toate ființele raționale). Un imperiu al scopurilor nu este posibil decât prin analogie cu un imperiu al naturii; primul se instituie însă numai asupra maximelor, adică asupra unor reguli pe care ni le impunem noi înșine, cel de-al doilea prin conformarea la niște legi cauzale care impun lucrurilor o necesitate exterioară. Dar, independent de acestea, se mai dă naturii, în totalitatea ei, deși este considerată ca o mașină, denumirea de imperiu al naturii și pentru faptul că reprezintă un raport la ființele raționale considerate ca scopuri ale ei. Un astfel de imperiu al scopurilor ar putea fi realizat numai prin maximele a căror regulă imperativul categoric o prescrie tuturor ființelor raționale, cu condiția să fie respectate în mod universal. Deși ființa dotată cu rațiune nu poate spera că această maximă va fi urmată de toate celelalte ființe cu fidelitate, chiar dacă ea însăși ar urma-o punctual și nici că imperiul naturii, cu orânduirea-i fatalistă, va armoniza cu ea cum ar armoniza ca un membru demn al ei pentru a realiza un imperiu al scopurilor posibil prin el însuși, adică procurându-i fericirea așteptată, totuși legea aceasta acționează conform cu maximele ce sunt convenabile unui membru care legiferează universal într-un imperiu numai posibil al scopurilor, continuă să-și păstreze toată forța ei, deoarece ea ordonă în mod categoric. Și tocmai într-această constă paradoxul: că simpla demnitate a umanității, considerată ca natură rațională, independent de orice alt rezultat care ar fi de atins, sau de orice fel de avantaj care ar putea fi obținut, deci că respectul pentru o simplă idee va trebui să servească, în măsură egală, ca regulă inflexibilă voinței și că în independența maximei față de orice este mobil consistă tocmai sublimul ei și posibilitatea ca orice ființă rațională să fie demnă de a deveni membru legiferator în imperiul scopurilor. Căci dacă ar fi altfel această ființă ar trebui să fie prezentată ca fiind supusă numai legii naturale a necesităților ei. Presupunând

că imperiul naturii, ca și acela al scopurilor, sunt concepute ca reunite sub o aceeași conducere suverană, ceea ce ar însemna că imperiul scopurilor n-ar mai fi o simplă idee, ci ar obține o realitate adevărată, sete neîndoios că în acest caz ei să fi crescut cu ceva. Căci, chiar dacă ar fi așa, încă va trebui să ne reprezentăm pe acest legiuitor unic și nemărginit ca judecată asupra valorii ființelor raționale potrivit conduitei dezinteresate prescrisă lor de acea idee. Esența lucrurilor nu se modifică odată cu raporturile lor exterioare și dacă facem abstracție de aceste raporturi, ceea ce constituie sigur valoarea absolută a omului este totodată și măsura după care el va trebui să fie judecat de către oricine, chiar și de către ființa supremă. *Moralitatea* este, așadar, raportul acțiunilor la autonomia voinței, adică la legislația universală, pe care maximele voinței trebuie s-o facă posibilă. Acțiunea care poate să stea la un loc cu autonomia voinței este *permisă*; aceea care nu poate este *nepermisă*. Voința ale cărei maxime sunt în mod necesar de acord cu legile autonomiei este *sfântă*, adică bună absolut. Dependența unei voințe, care nu este bună absolut, de principiul autonomiei (necesitatea morală) este *obligație*. Așadar, obligația nu poate fi aplicată la o ființă sfântă. Necesitatea obiectivă a unei acțiuni din obligație se numește *datorie*.

Din cele ce preced se poate ușor înțelege cum se face că deși concepem sub ideea de datorie supunerea față de lege, totuși simultan, ne reprezentăm pentru persoana care își îndeplinește toate îndatoririle sale o anumită sublimitate și *demnitate*. Căci, întrucât această persoană este numai *supusă* legii morale, ea nu posedă sublimul, dar îl posedă întrucât este *legiuitoare* pentru această lege însăși și-i este, tocmai sub acest titlu, *supusă*. Am mai arătat, de asemenea, mai sus, cum nici teama și nici înclinația, ci numai respectul pentru lege este mobilul unic care poate întrucâtva să dea acțiunii o valoare morală. Voința noastră proprie, întrucât se presupune că ea nu acționează decât sub condiția unei legislații universale posibilă datorită maximelor sale, această voință ideal posibilă reprezintă obiectul propriu-zis al respectului, iar demnitatea

umanității consistă tocmai în această aptitudine a ei de a fi o legiuitoare universală cu condiția totuși ca ea însăși să se supună, în același timp, acestei legislații.

### **Autonomia voinței ca principiu suprem al moralității**

Autonomia voinței este proprietatea pe care o posedă voința de a fi pentru sine însăși lege (independent de natura obiectelor voinței). Principiul autonomiei, așadar, este de a alege întotdeauna numai în așa fel încât maximele alegerii noastre să fie cuprinse ca legi universale în voința noastră. Că această regulă practică este un imperativ, că adică voința oricărei ființe raționale este legată de ea în mod necesar ca de o condiție a ei, nu poate să fie demonstrat printr-o simplă descompunere a voinței în elementele sale, căci regula de care este vorba reprezintă o propoziție sintetică; ar trebui să trecem dincolo de cunoașterea obiectelor și să pășim la o critică a subiectului, adică a rațiunii practice pure, deoarece această propoziție sintetică, ce ordonă apodictic, trebuie să poată fi cunoscută complet *a priori*. Ori aceasta nu ține de prezenta secțiune. Ceea ce poate fi însă demonstrat, prin simpla analiză a conceptelor moralității, este că principiul gândit al autonomiei este unicul principiu al moralității. Căci, în modul acesta se constată că principiul moralității trebuie să fie un imperativ categoric și că acest imperativ comandă tocmai această autonomie.

### **Eteronomia voinței ca sursă a oricărui principiu fals al moralității**

Când voința caută legea care trebuie s-o determine *altundeva* decât în aptitudinea maximelor sale de a o întemeia ca legiuitoare universală; când, depășindu-se pe sine, ea caută această lege în natura unuia din obiectele sale, atunci va rezulta întotdeauna o *eteronomie*.

Căci în acest caz voința nu-și dă, ea însăși, legea, ci obiectul; el este acela care i-o dă prin raportul în care

acesta se află față de voință. Acest raport întemeindu-se pe înclinație sau pe reprezentări ale rațiunii face să nu fie cu puțință decât imperative ipotetice: eu trebuie să fac un lucru *pentru că doresc să am un oarecare alt lucru*. Din contră, imperativul moral, adică imperativul categoric, spune: trebuie să acționez în cutare sau cutare mod, chiar dacă nu doresc un alt lucru. Spre exemplu, conform imperativului ipotetic se va zice: dacă vreau să fiu respectat nu trebuie să mint. După cel de-al doilea imperativ însă, cel moral, se va spune: nu trebuie să mint, chiar dacă aceasta nu mi-ar putea provoca nici cel mai mic neajuns. Imperativul categoric, așadar, trebuie să facă abstracție de orice obiect, încât acesta să nu aibă niciun fel de *influență* asupra voinței. Căci, rațiunea practică fiind (voința) nu trebuie să se mărginească numai la administrarea unui interes străin, ci trebuie să-și afirme un drept imperativ de legiuitoare supremă. Spre exemplu, trebuie să caut să contribui la fericirea altuia nu pentru că aş avea vreun folos de pe urma realizării acestei fericiri (fie în urma unei conformări la o înclinație imediată, fie indirect, în vederea unei satisfacții indicate de rațiune), ci pur și simplu pentru faptul că maxima care exclude această fericire nu poate să fie concepută într-o aceeași voință ca lege universală.

**Impărțirea tuturor principiilor moralității care pot să rezulte din conceptul fundamental al eteronomiei așa cum l-am definit**

Rațiunea omenească, în folosința ei pură, aici ca și în orice altă parte, câtă vreme era lipsită de critică și până a izbutit să găsească singurul și adevăratul drum — a mers pe toate căile greșite posibile.

Toate principiile care pot fi acceptate din acest punct de vedere sunt *empirice* sau *raționale*. Cele dintâi sunt deduse din principiul *fericirii* și își au temeinicia în sensibilitatea fizică sau morală; celelalte sunt deduse din principiul *perfectiunii* și se întemeiază sau pe conceptul rațional al acestei perfectiuni, considerată ca efect posibil al voinței noastre sau pe conceptul unei perfectiuni existând

prin ea însăși (voința divină) ca o cauză determinantă a voinței noastre.

*Principiile empirice* sunt improprii pentru a întemeia legile morale. Căci universalitatea, care dă acestor legi valabilitate pentru toate ființele raționale, fără deosebire, necesitatea practică necondiționată pe care acea universalitate le-o impune dispar de îndată ce baza lor o formează *constituția particulară a naturii omenеști* sau împrejurările contingente în care aceasta se află așezată. Totuși, cel mai recuzabil este principiul *fericirii personale*, nu numai pentru că este un principiu fals și pentru că experiența contestă propoziția care afirmă că bunăstarea corespunde întotdeauna bunei purtări: și nici pentru că acest principiu nu aduce nicio contribuție la întemeierea moralității, întrucât este cu totul altceva a face un om fericit și altceva a-l face bun, a-l face prudent și atent la ceea ce este ineresul său, sau a-l face virtuos; ci este mai cu seamă recuzabil pentru faptul că atribuie moralei mobiluri care mai curând o subminează decât o întăresc distrugându-i întreaga măreție. Aceste mobiluri pun în adevăr, într-o aceeași clasă, îndemnurile către virtute cu acelea către viciu; ele învață pe cineva să chibzuiască mai bine, însă deosebirea specifică ce există între viciu și virtute o înlătură. În ceea ce privește sentimentul moral, acest pretins simț special<sup>1</sup>, el stă mai aproape de moralitate și de demnitatea pe care aceasta o incubă (deși o referire la el înseamnă superficialitate, deoarece acei care sunt incapabili să *cugete* își închipuie că și în ce privește legile universale pot să iasă din încurcătură recurgând la *sentiment* fără să țină seama de faptul că, după natura lor, sentimentele sunt nesfârșit de diferite în grația lor, că de la ele nu se poate obține o măsură unitară pentru bine și rău și că, în sfârșit, cine judecă

---

<sup>1</sup> Principiul sentimentului moral eu îl așez alături de acela al fericirii, căci orice interes empiric, ocazionat de plăcerea pe care un lucru o procură, fie aceasta nemijlocit și fără vreo considerație pentru avantaj sau fie chiar și în vederea acestor avantaje, promite să contribuie la buna noastră stare. De asemenea, de acord cu Hutcheson, va trebui să atașăm principiul participării la fericirea altuia la același sentiment moral admis de dănsul.

prin sentiment nu judecă valabil pentru alții). El face, într-adevăr, virtuții onoarea de a-i atribui, *nemijlocit*, satisfacția pe care ea ne-o dă și respectul pe care ni-l inspiră și ni-l declară, ca de la obraz, că nu frumusețea ei ne leagă de dânsa, ci numai interesul.

Dintre *principiile raționale* sau inteligibile ale moralității, conceptul ontologic al *perfectiunii* este cel mai bun (deși este un concept vid, nedeterminat, deci impropriu găsirii în câmpul nelimitat al realității posibile, a perfectiunii maxime ce ne convine și, deși atunci când este să se facă deosebirea din punctul de vedere al specificității, între o realitate acum prezentă și oricare alta, el arată o predispoziție irezistibilă de a se învărti într-un cerc, neputând evita supoziția nemărturisită a moralității pe care abia trebuie s-o explice). Este mai bun totuși acest concept decât cel teologic, care face să derive moralitatea de la o voință divină, infinit perfectă, pentru motivul, mai întâi, că noi nu putem să intuim perfectiunea divină, ci numai s-o deducem din conceptele noastre, dintre care cel mai de seamă este cel al moralității, și-apoi pentru motivul că dacă nu am proceda așa (ceea ce ar însemna să ne expunem unui cerc vicios grosolan ivit în explicația noastră), singurul concept ce ne-ar mai rămâne, acela al voinței divine emanată dintr-o dorință de glorie sau dominație și alăturată imaginii înfricoșătoare a puterii și a înverșunării, ar duce inevitabil la un sistem de morală cotrariu moralității.

De fapt, dacă ar trebui să aleg între conceptul simțului moral și acela al perfectiunii în general (care concepte, cel puțin, nu aduc nici o atingere moralității, deși nu sunt capabile să-i dea o bază solidă) m-aș decide pentru cel de-al doilea, pentru că acesta îi ia sensibilității sarcina deslegării chestiunii morale și o trimite înaintea tribunalului rațiunii pure unde, deși nu se decide nimic precis, el face să se conserve, totuși, nefalsificată, ideea nedeterminată (a unei voințe bune în sine), până ce va fi posibilă o determinare precisă a ei.

Cred, de altfel, că mă pot dispensa de o evaluare mai completă a tuturor acestor sisteme. Căci este așa de ușor lucrul acesta, este așa de bine concepută, chiar de către

aceia căroră profesiunea le cere să se pronunțe pentru una sau alta dintre aceste teorii (căci publicul nu rabdă ca pronunțarea unei hotărâri să fie amânată) încât a mai insista asupra-i înseamnă pierdere de timp. Ceea ce ne interesează însă mai mult aici este să știm: că aceste sisteme nu pot oferi moralității, ca prim fundament al ei, altceva decât o eteronomie a voinței și că tocmai de aceea ele nu pot satisface scopului lor.

Ori de câte ori, pentru a se prescrie voinței regula care trebuie s-o determine, se recurge la un obiect al acestei voințe, regula aceea nu este altceva decât o eteronomie. Imperativul este condiționat în cazurile acestea astfel: *dacă* sau *pentru* că dorim cutare sau cutare obiect trebuie să activăm într-un anume mod. Prin urmare, acest imperativ nu poate să ordone niciodată moralicește adică categoric. Fie că obiectul determină voința prin mijlocirea înclinației, ca în sistemul fericirii personale, fie prin mijlocirea rațiunii aplicată la obiectele posibile ale voinței noastre în general, ca în sistemul perfecțiunii, atât într-un caz, cât și în celelalte voința nu se determină niciodată imediat prin reprezentarea acțiunii, ci numai prin influența pe care efectul prevăzut dinainte al acțiunii îl are asupra ei: *trebuie să fac cutare lucru pentru că doresc să am un cutare alt lucru*: și atunci, eu trebuie să presupun prezența în eul meu subiectiv a unei legi, în virtutea căreia eu vreau, în mod necesar, acel alt lucru, care lege, la rândul ei, presupune un imperativ limitativ al acestei maxime ca un obiect definit. Căci, impulsul pe care reprezentarea unui obiect realizabil prin puterile noastre, va trebui să-l exercite asupra voinței subiectului, adică să fie de sensibilitatea lui (înclinație și gust) fie de înțelegerea și de rațiunea lui care, potrivit dispoziției speciale a naturii lor, se aplică cu plăcere la un obiect încât, de fapt, se poate spune că natura este aceea care dă legea, și că, deci legea nu numai că trebuie să fie recunoscută și demonstrată pe calea experienței și de aceea considerată în sine ca contingentă, deci impropriu stabilirii unei reguli practice apodictice, precum trebuie să fie o regulă morală, ci, în afară de aceasta, ea *nu va fi nici odată altceva decât o eteronomie a voinței*. Voința, așa-

dar, nu-și dă, ea singură, legea, sa, ci un impuls străin, prin mijlocirea unei constituții anumite a subiectului, care-l dispune să accepte această lege.

O voință cu adevărat bună, al cărei principiu trebuie să fie un imperativ categoric, va fi, așadar, nedeterminată din punctul de vedere al tuturor obiectelor și va conține numai *forma voinței* în general, care este autonomia; adică, aptitudinea maximei oricărei voințe bune de a se transforma în lege universală este singura lege pe care voința oricărei ființe raționale și-o impune sieși, fără să aibă la bază vreun alt principiu al înclinației sau al interesului.

*Cum este însă posibilă o astfel de propoziție practică sintetică a priori?* Iată o chestiune a cărei dezlegare nu poate fi aflată în limitele metafizicii moravurilor. De aceea, chiar, nici nu am susținut aici exactitatea acestei propoziții și nici nu am pretins că deținem, în mâinile noastre, vreo dovadă în această privință. Am arătat numai că, dezvoltând conceptul moralității, așa cum îl admite toată lumea, o autonomie a voinței este inevitabil legată de el sau, chiar, că-i stă la bază. Cine, așadar, consideră moralitatea ca ceva real și nu ca o idee himerică, fără conținut, trebuie să admită, în același timp, și principiul pe care l-am enunțat. Această a doua secțiune, asemenea celei dintâi, a fost deci pur analitică. Că moralitatea nu este o himeră, că ea se impune ca o consecință ineluctabilă, dacă imperativul categoric și împreună cu el autonomia voinței sunt adevărate (ca niște principii a priori), necesare, o proclamă însăși *posibilitatea unei folosiri sintetice a rațiunii pure practice*. Nu ne putem însă încumeta să dovedim aceasta, înainte de a fi făcut o critică a acestei facultăți a rațiunii. În ultima secțiune vom indica trăsăturile ei principale necesare atingerii scopului nostru.

## SECȚIUNEA A TREIA

### Trecerea de la o metafizică moravurilor la critica rațiunii practice pure

Conceptul de libertate este cheia explicației  
autonomiei voinței

*Voința* este un fel de cauzalitate inerentă ființelor vii întrucât sunt dotate cu rațiune, iar *libertatea* ar fi proprietatea pe care această cauzalitate o posedă atunci când poate să activeze independent de alte cauze determinante, așa precum *necesitatea fizică* este o proprietate a cauzalității la toate ființele lipsite de rațiune și care sunt determinate la acțiune sub influența unor cauze străine.

Această definiție a libertății este *negativă* și de aceea, înapă de a ne face să-i sesizăm esența. Din ea derivă însă un concept *pozitiv* al libertății, care este cu atât mai cuprinzător și mai fecund. Deoarece conceptul de cauzalitate implică pe acela de *lege*, potrivit căruia un lucru pe care-l numim efect trebuie să fie produs de un alt lucru pe care-l numim cauză, urmează că libertatea, deși aceasta nu este o proprietate a voinței conformă unor legi naturale, nu stă totuși în afara oricărei legi. Din contră, ea este o cauzalitate care acționează conform unor legi imuabile, însă de un gen deosebit, căci altfel o voință liberă ar fi o absurditate. Necesitatea naturală este o eteronomie a cauzelor eficiente. Căci, orice efect este posibil numai dacă satisface această lege: ceva străin trebuie să determine cauza eficientă spre a deveni cauzalitate. Ce alta ar putea deci să fie libertatea voinței dacă nu o autonomie, adică o facultate de a-și fi sieși lege? Această propoziție însă: voința în toate acțiunile noastre este pentru ea însăși lege, înseamnă o afirmare

a principiului acesta: activează numai conform cu cea maximă care poate să se erijeze ea însăși în lege universală. Ori, aceasta reprezintă tocmai formula imperativului categoric, precum și a principiului moralității. Deci, o voință liberă și o voință supusă legilor morale constituie unul și același lucru.

Dacă, prin urmare, libertatea de voință este prezumată, atunci dintr-o simplă analiză a conceptului ei va decurge moralitatea dimpreună cu principiul său.

Acest principiu este, deci, întotdeauna o propoziție sintetică. O voință absolut bună este cea voință a cărei maximă poate să cuprindă întotdeauna în sine o lege universală, care nu este altceva decât chiar această maximă. În adevăr, prin analiza conceptului unei voințe absolut bune, cea proprietate a maximei sale nu poate fi aflată nicăieri. Propozițiile sintetice de acest fel nu sunt posibile decât atunci când cele două noțiuni pe care ele le cuprind pot fi legate între ele printr-o a treia în care amândouă se întâlnesc. Conceptul *pozitiv* al libertății crează acest al treilea termen care nu poate fi, cum este cazul cu cauzele fizice, natura lumii sensibile (al cărei concept conține ideea unui lucru considerat drept cauză și a unui alt lucru considerat drept efect). Ce va fi acest al treilea termen la care ne trimite libertatea și despre care avem o idee a priori? Nu avem încă puțința s-o indicăm aici. Și nici deducția conceptului de libertate din rațiunea practică pură, nici, de asemenea, posibilitatea imperativului categoric nu putem să le lămurim aici. Pentru aceasta este necesară oarecare pregătire.

### **Libertatea trebuie să fie presupusă ca proprietate a voinței oricărei ființe raționale**

Nu este suficient să atribuim, indiferent din ce motiv, voinței noastre libertatea, că ne trebuie un motiv suficient ca s-o putem atribui tuturor ființelor raționale. Într-adevăr, deoarece moralitatea ne prescrie legile sale numai întrucât suntem *ființe raționale*, urmează că ea trebuie să fie valabilă pentru toate ființele raționale. Și cum ea nu poate să fie dedusă decât din caracterul de libertate pe care-l posedă voința noastră, urmează că și

libertatea trebuie să fie dovedită ca o proprietate a voinței tuturor ființelor raționale. Și nu este de ajuns a fi dovedită prin anumite așa-zise experiențe asupra naturii omenești (ceea ce, de altfel, n-ar fi posibil, demonstrația trebuind să fie făcută aici numai a priori), ci trebuie să se demonstreze că ea aparține în general și în mod necesar, activității tuturor ființelor raționale dotate cu voință. Eu spun, așadar, că orice ființă care nu poate să acționeze altfel decât practic sub *ideea de libertate* este tocmai de aceea, din punct de vedere practic, liberă cu adevărat, ceea ce înseamnă că sunt valabile pentru ea toate legile indestructibil legate de libertate, ca și cum voința ei a fost recunoscută liberă în ea însăși și în mod valabil, de către filozofia teoretică<sup>1</sup>.

Deci eu susțin că trebuie să acordăm, în mod necesar, oricărei ființe raționale, prevăzută cu voință, *ideea de libertate*, știind că ea nu acționează decât sub imperiul ei. Căci, într-o ființă rațională noi concepem o rațiune care este practică, adică dotată cu o cauzalitate în vederea obiectelor ei. Ori, este imposibil să concepem o rațiune care, conștientă fiind că ea este autoarea judecăților sale, ar accepta totuși, un îndreptar venit din afară. Căci în acest caz subiectul ar trebui să raporteze determinarea facultății sale de judecată nu la rațiunea sa ci la un impuls oarecare. Rațiunea trebuie deci să se considere, ea însăși, autoare a principiilor sale în afară de orice fel de influențe străine. Prin urmare, ea trebuie, ca rațiune practică sau ca voință a unei ființe raționale, să se considere, ea însăși, liberă, ceea ce înseamnă că voința unei ființe raționale nu poate să-i aparțină în propriu decât prin *ideea de libertate* și trebuie deci, din punctul de vedere practic, să fie atribuită oricărei ființe raționale o asemenea voință.

---

<sup>1</sup> Această metodă de a admite libertatea ca *idee* numai, pe care ființele raționale o iau ca principiu al acțiunilor lor, am adoptat-o ca să evit obligația de a demonstra libertatea și din punctul de vedere teoretic. Căci chiar dacă aceasta din urmă demonstrație n-ar fi implicită, legile care ar obliga o ființă în adevăr liberă nu ar valora mai puțin pentru o așa ființă care nu acționează decât sub *ideea libertății* sale proprii. Ne putem, așadar, elibera aici de leștul care apasă asupra teoriei.

## Despre interesul care se atribuie ideilor de moralitate

Conceptul determinat al moralității l-am raportat, în mod definitiv, la ideea de libertate; nu ne-a fost însă posibil să demonstrăm realitatea acesteia din urmă, în noi și în natura omenească. Am constatat numai că trebuia s-o presupunem, dacă voiam să putem concepe ideea unei ființe raționale, având conștiința cauzalității sale, în ce privește acțiunile sale, adică a unei ființe dotate cu rațiune și voință, această facultate de a se determina spre acțiune prin ideea însăși a libertății sale.

Din supoziția acestei idei însă, a decurs, în același timp, și conștiința unei legi a acțiunii, conform căreia noi trebuie să luăm întotdeauna ca reguli subiective ale acțiunilor noastre, respectiv ca maxime, numai acele principii care pot avea valoare obiectivă, adică universală, pentru ca să poată servi la formarea unei legislații universale emanate din noi înșine. De ce însă trebuie să mă supun eu acestui principiu și anume că ființă rațională, în general, și de ce trebuie să-i se supună, implicit, toate ființele raționale? Desigur, nu există nici un interes care să mă îndemne la aceasta, căci interesul nu mi-ar putea oferi un imperativ categoric; totuși, eu trebuie să simt, neapărat, un interes și trebuie să pot să înțeleg cum survine cazul. Căci, acel trebuie al supunerii este propriu-zis o voință, apreciabilă la orice ființă rațională, atunci când rațiunea poate fi practică fără nici o piedică. Pentru ființe care asemenea nouă, sunt dotate cu sensibilitate, adică cu mobiluri de natură diferită, care nu fac întotdeauna ceea ce rațiunea ar face, ea singură și prin ea însăși, acea necesitate a acțiunii se numește datorie, iar necesitatea subiectivă se deosebește de cea obiectivă.

Se pare, deci, că concepând ideea de libertate, noi n-am făcut decât să presupunem legea morală, adică principiul însuși al autonomiei voinței, fără să putem să demonstrăm realitatea și necesitatea obiectivă ale acestui principiu al autonomiei. Dacă am fi reușit să determinăm mai exact adevăratul principiu al morali-

tății, desigur că am fi obținut, prin aceasta, ceva foarte important. În ceea ce privește însă valoarea și necesitatea practică de a ne supune acestui principiu, nu am fi fost întru nimic mai avansați. Căci, dacă am fi întrebați de ce validitatea generală a maximelor noastre trebuie să fie, asemenea unor legi, condiția limitativă a acțiunilor noastre și pe ce bazăm noi valoarea pe care o atribuim acestui mod de a activa, valoare atât de considerabilă, încât nici un fel de interes nu există care s-o poată depăși; și cum se face că omului i se pare că numai așa poate să ajungă la sentimentul valorii sale personale, față de care aceea a unei stări agreabile sau dezagreabile nu trebuie să conteze, nici un răspuns satisfăcător nu am putea să dăm.

Găsim, de altfel, că s-ar putea să avem interes pentru vreo calitate personală a noastră, de care nu depinde situația noastră materială, însă care ar face posibilă participarea la o fericire a cărei distribuitoare ar fi rațiunea; cu alte cuvinte, faptul numai de a merita fericirea poate să intereseze pe cineva, abstracție făcând de impulsul pe care-l dă speranța de a se împărtăși din această fericire. Judecata aceasta însă nu este în realitate altceva decât efectul importanței pe care se presupune că o atribuim legilor morale (atunci când ne îndepărtăm prin ideea de libertate de tot ce este interes empiric). Că trebuie să ne ținem departe de acest fel de interes, adică să ne socotim liberi în acțiunea noastră și totuși supuși anumitor legi, pentru ca în modul acesta să aflăm în persoana noastră o valoare care să ne despăgubească de tot ce pierdem ca preț al vieții, și cum sunt toate acestea cu puțință, prin urmare cum se face că *Legea morală* ne obligă, iată ce nu putem să înțelegem încă.

Să mărturisim deschis, aici se afirmă un fel de cerc vicios, din care se pare că nu se poate ieși. Ne socotim liberi în ordinea cauzelor eficiente, pentru ca în ordinea scopurilor să ne concepem supuși unor legi morale, și ne considerăm, mai apoi, supuși acestor legi pentru că ne-am atribuit libertatea de voință. Căci libertate și legitate proprii voinței înseamnă, amândouă, autonomie, adică

două concepte reciproce de care tocmai de aceea nu ne putem servi în sensul ca unul să explice pe celălalt și să-l justifice. Tot ce se poate face este ca două reprezentări ale unui același obiect, diferite, în aparență, din punctul de vedere logic, să fie aduse la un concept unic (așa precum fracțiuni diferite de valoare egală sunt reduse la expresia lor cea mai simplă).

Ne mai rămâne însă încă un mijloc: de a cerceta dacă atunci când, grație libertății, ne considerăm drept cauze eficiente a priori, noi nu ne plasăm cumva dintr-un alt punct de vedere decât acela în care ne reprezentăm nouă înșine conform acțiunilor noastre, considerate ca efecte ce le vedem cu ochii noștri.

Este de făcut o observație, care nu cere o prea subtilă reflecție, ci dimpotrivă, orice spirit comun ar putea s-o facă, deși o va face în felul său, printr-un discernământ obscur al facultății de judecată pe care o numește sentiment: anume că, toate reprezentările care se produc în noi fără vrerea noastră (cum sunt acelea ale simțurilor) ne dau o cunoaștere a lucrurilor care este numai a modului în care acestea din urmă ne afectează, încât ceea ce lucrurile ar putea fi în sine lor ne rămâne necunoscut, că prin urmare, în ce privește reprezentările de acest fel, în ciuda celor mai mari eforturi ale atenției și a clarității pe care înțelegerea poate să le-o dea, noi nu putem să ajungem decât la o cunoaștere a *fenomenelor* însă niciodată a *lucrurilor* în sine. Odată această distincție făcută (este de ajuns pentru aceasta să remarcăm deosebirea ce există între reprezentările ce vin de afară, față de care noi rămânem pasivi și cele care sunt produse numai prin noi înșine și care fac dovada activității noastre) urmează de la sine că trebuie să recunoaștem și să admitem prezența, dincolo de fenomene, a unui ceva care nu este fenomen, adică a lucrului în sine, deși singuri ne dăm seama că fiindu-ne imposibil să-l cunoaștem altfel decât așa cum ne afectează, noi nu vom putea, nici odată, să ne apropiem mai mult de el, pentru a ști ce este el în sine însuși. Suntem deci nevoiți de aceea, să distingem, superficial desigur, între o *lume sensibilă* și o *lume inteligibilă*, cea dintâi putând să difere foarte mult con-

form diversității de sensibilitate a spectatorilor, pe când cea de-a doua, care stă la baza celei dintâi, va rămâne întotdeauna identică. Mai mult chiar, omul el însuși, cu toată cunoașterea ce i-o dă simțul său lăuntric despre sine, nu poate să se încumete de a se cunoaște pe sine așa cum este el. Căci, dat fiind că el nu se crează, oarecum, singur pe sine și pentru că el nu-și formează conceptul despre sine *a priori*, ci pe cale empirică, urmează că el nu poate să se cunoască pe sine altfel decât prin mijlocirea simțului său lăuntric, și deci numai sub înfățișarea fenomenală a naturii sale și a modului în care conștiința lui este afectată. În același timp, el trebuie să admită, în mod necesar, și pe deasupra acestui ansamblu de fenomene ce compun propriul subiect, ceva deosebit deci care-i servește ca bază, și anume eul său, oricare ar fi natura lui intimă. Va să zică, în ceea ce privește simpla senzație și capacitatea de a recepționa senzațiile, omul trebuie să se considere ca făcând parte din *lumea sensibilă*, iar în ce privește activitatea pură din el (adică ceea ce parvine, conștiinței imediat și nu prin afectus) el trebuie să se considere ca parte din *lumea inteligibilă*, despre care totuși el nu are o cunoaștere mai adâncă.

Oricine știe să reflecteze va ajunge la aceeași concluzie pentru toate lucrurile care i se pot înfățișa. Se poate spune chiar, că și cea mai vulgară dintre inteligențe este capabilă de o astfel de concluzie, căci este știut că o așa inteligență e foarte înclinată de a vedea îndărătul obiectelor palpabile o realitate invizibilă, activă prin ea însăși. Această tendință este însă atenuată prin faptul că-și reprezintă invizibilul sub o formă sensibilă, încercând să-l facă obiect de intuiție, ceea ce înseamnă că ea nu este cu nimic mai avansată.

Omul află însă, în sine, o facultate grație căreia se deosebește realmente de toate celelalte lucruri sensibile și, întrucât e afectat de obiecte, chiar de sine însuși. Această facultate este *rațiunea*. Ca o activitate spontană pură, rațiunea stă mai presus de *înțelegere*, și iată de ce. Deși înțelegerea este și ea o activitate spontană și nu conține, asemenea sensibilității, numai reprezentări ce apar exclusiv atunci când suntem afectați de lucruri

(adică atunci când suntem pasivi), totuși, ea nu poate să producă prin spontaneitatea ei altfel de concepte decât acelea care servesc la *punerea reprezentărilor sensibile sub controlul unor reguli* și la reunirea lor, prin acest mijloc, într-o singură conștiință, iar fără de concursul simțurilor ea nu ar gândi de loc. Din contră, rațiunea dovedește, prin producerea de idei, o spontaneitate atât de pură, încât ea se ridică mai presus de ceea ce i-ar putea da sensibilitatea, iar funcția ei cea mai înaltă rezidă în faptul că ea poate să deosebească lumea sensibilă de lumea inteligibilă, trasând astfel înțelegerii însăși limitele sale.

O ființă rațională trebuie, de aceea, să se considere, ea însăși, *întrucât este inteligentă* (așadar, nu din punctul de vedere al facultăților ei inferioare) ca făcând parte nu din lumea sensibilă, ci din cea inteligibilă. Prin urmare, ea dispune de două puncte de vedere din care poate să se privească și să recunoască legile exercitării facultăților sale și ale acțiunilor sale și anume: primul, *întrucât face parte din lumea sensibilă și este supusă legilor naturii (eteronomie)*, al doilea *întrucât aparține lumii inteligibile și se supune unor legi ce sunt independente de natură, care nu sunt fundate pe experiență, ci numai pe rațiune*.

Ca ființă rațională, și deci, aparținând lumii inteligibile, omul nu poate să conceapă cauzalitatea voinței sale proprii decât sub ideea de libertate. Căci, independența de cauzele determinante ale lumii sensibile (pe care rațiunea trebuie întotdeauna să și-o atribuie) înseamnă libertate. Or, de ideea de libertate este indisolubil legată ideea de *autonomie*, iar de aceasta principiul universal al moralității, care, cel puțin în mod ideal, se află la baza tuturor acțiunilor ființelor *raționale*, întocmai așa cum sunt legile naturii care stau la baza tuturor fenomenelor.

În felul acesta, este suprimată bănuiala exprimată mai sus, precum că un cerc vicios ar afecta, în ascuns, raționamentul prin care ajungem de la libertate la autonomie și de la aceasta la legea morală. S-ar fi putut crede, într-adevăr, că noi am propus ideea de libertate numai în vederea legii morale, pentru ca să conchidem, după

aceea, din nou, asupra legii libertății și că deci noi nu am putea să dăm acestei legi nici o temeinicie. S-ar mai putea spune că am postulat libertatea ca principiu, lucru pe care unele spirite binevoitoare ar putea să-l admită, însă pe care noi nu am fi niciodată în stare să-l afirmăm ca o propoziție demonstrabilă. Ne dăm seama, însă, acum că atunci când ne concepem liberi noi ne transpunem într-o lume inteligibilă ca parte integrantă a ei, și că recunoaștem autonomia voinței și consecința ei, adică moralitatea. Dimpotrivă, atunci când ne concepem obligați din datorie înseamnă că ne considerăm parte a lumii, sensibile și, în același timp, a lumii inteligibile.

### Cum este posibil un imperativ categoric?

Ființa rațională, inteligentă fiind, face parte din lumea inteligibilă, iar cauzalitatea sa proprie o numește *voința*, întrucât o consideră drept cauză eficientă ce ține de această lume. Pe de altă parte, ea este, de asemenea, conștientă despre apartenența ei la lumea sensibilă, în cadrul căreia acțiunile ei apar ca simple fenomene ale acelei cauzalități. Totuși, îi este cu neputință să înțeleagă cum sunt posibile aceste acțiuni dintr-un principiu al unei cauzalități pe care noi n-o cunoaștem. De aceea, ea este nevoită să considere acțiunile ei, întrucât aparțin lumii sensibile, ca determinate de alte fenomene și anume, spre exemplu, de dorințe și înclinații; în calitatea de membru al lumii inteligibile numai, toate acțiunile mele vor fi deci absolut conforme principiului autonomiei, voinței pure, iar ca parte numai a lumii sesizabile, ele trebuie considerate conforme, în totul, legii naturale a dorințelor și înclinațiilor, adică eteronomiei naturii. (În primul caz, acțiunile se vor baza pe principiul suprem al moralității; în cazul al doilea, pe acela al fericirii). Dat fiind însă că *lumea inteligibilă conține, în sine și principiul lumii sensibile și deci principiul legilor acesteia*, ceea ce înseamnă că este legiferatoare imediată pentru voința mea (care aparține în totul lumii inteligibile) și că trebuie chiar să fie concepută așa, urmează că deși eu sunt, pe deoparte, o ființă ce aparține lumii sensibile,

totuși trebuie să mă recunosc, inteligentă fiind, supus legilor lumii inteligibile, adică rațiunii, care exprimă aceste legi prin ideea de libertate, adică să mă recunosc supus autonomiei voinței. Așadar, legile lumii inteligibile vor trebui să fie pentru mine niște imperative, iar acțiunile conforme acestui principiu, îndatoriri.

În acest fel, imperativele categorice devin posibile pentru că ideea de libertate mă face membru al unei lumi inteligibile. Dacă eu nu aș fi decât numai atât, atunci toate acțiunile mele *ar fi*, întotdeauna, conforme autonomiei voinței. Cum însă eu mă socot totodată și membru al lumii sensibile, voi spune că acțiunile trebuie să-i fie conforme. Acest trebuie *categoric* reprezintă o propoziție sintetică *a priori*, pentru că voinței mele afectată de dorințe sensibile i se alătură ideea însăși a acestei voințe, întrucât aparține lumii inteligibile, adică întrucât este pură și practică prin ea însăși, și care conține condiția supremă a unei voințe conformă rațiunii. Această alăturare se întâmplă cam în același fel cu aceea a conceptelor judecății alăturate intuițiilor sensibile, care concepte exprimă, prin ele însele, numai forma unei legi în general, făcând cu putință, în acest mod, propozițiile sintetice *a priori* pe care se fundează orice cunoaștere a naturii.

Folosirea practică de către oameni a rațiunii confirmă exactitatea acestei deducții. Nu există nici un om, chiar și cel mai mârșav, dacă numai îi este în obicei de a se sluji de rațiune, care atunci când i se înfățișează exemple de sinceritate în intenții, de perseverență întru împlinirea maximelor bune, de simpatie și bunăvoință, față de toată lumea, mergând acestea uneori până la mari sacrificii de privilegii și bună stare), să nu simtă într-însul dorința de a încerca și el asemenea sentimente. Din cauza însă a înclinațiilor și a pasiunilor sale, el nu are posibilitatea să ducă la îndeplinire această dorință, și totuși el vrea să fie eliberat de aceste înclinații, care sunt o povară pentru el. Așadar, el dovedește în felul acesta că se transpune în gând, datorită unei voințe eliberată de impulsurile sensibilității, într-o ordine de lucruri cu totul alta decât aceea a poftelor sale sensibile; căci, de

la acea dorință el nu așteaptă niciun fel de satisfacere a plăcerilor sale și nici la vreo stare mulțumitoare pentru oricare din înclinațiile sale reale sau imaginare nu se așteaptă el; (dacă ar fi altfel, ideea însăși care-i smulge această dorință și-ar pierde toată proeminența ei) cu numai la obținerea unei valori lăuntrice mai mari pentru persoana lui. El își închipuie că a devenit această persoană perfectă atunci când se plasează din punctul de vedere al unui membru al lumii inteligibile, lucru la care îl constrânge, fără voia lui, ideea de libertate, adică de independență față de cauzele *determinante* ale lumii sensibile. Datorită acestui punct de vedere, el capătă cunoașterea unei bune voințe care, după propria-i mărturisire, constituie pentru reaua voință ce o are, întrucât este membru al lumii sensibile, o lege a cărei autoritate, deși o calcă, o recunoaște. Datoria morală este, așadar, voința proprie necesară a unui membru al lumii inteligibile și este concepută de el ca o datorie, întrucât se consideră, în același timp, membru al lumii sensibile.

### Despre granițele extreme ale oricărei filozofii practice

Toți oamenii concep voința lor ca fiind liberă. De aici, toate judecățile emise de ei asupra acțiunilor care *ar fi trebuit să aibă loc, deși nu au avut loc*. Totuși, această libertate nu este un concept empiric, și nici că ar putea să fie, deoarece ideea sa subzistă întotdeauna, deși experiența ne arată contrariul consecințelor ce ar trebui să decurgă, în mod necesar, din supoziția libertății. Pe de altă parte, este tot așa de necesar ca tot ce se întâmplă să fie neapărat determinat de legile naturii, iar această necesitate naturală nu este, nici ea, un concept empiric, pentru motivul că este un concept care implică cu sine și pe acela al necesității, deci al unei cunoașteri *a priori*. Însă acest concept al unei naturi este confirmat de experiență și trebuie chiar, în mod inevitabil, să fie presupus, dacă vroim ca experiența, adică cunoașterea sistematică a obiectelor simțurilor, conform unor legi universale, să fie posibilă. De aceea, libertatea este numai o *idee* a rațiu-

nii, a cărei realitate obiectivă este în sine îndoielnică, pe când însă natura este un concept *intelectual*, a cărui realitate este dovedită în mod necesar prin exemple ale experienței.

Aici, desigur, trebuie să se afle originea unei dialectici a rațiunii, căci în ceea ce privește voința, libertatea ce i se atribuie pare să stea în opoziție cu natura; *ori, deși sub raport speculativ*, plasată între aceste două direcții, rațiunea găsește calea necesității naturale mult mai bine croită și mai practicabilă, decât aceea a libertății; totuși, *sub raportul practic*, calea libertății este singura pe care o putem urma în vederea folosirii rațiunii noastre atunci când este vorba să acționăm. De aceea, filozofiei celei mai subtile ca și rațiunii omenești celei mai vulgare îi este imposibil de a pune sub obroc, prin sofisticări libertatea. Ceea ce trebuie, așadar, să ne ducă la supoziția că: o adevărată contradicție între libertate și necesitatea naturală nu poate fi dovedită, deoarece nu se poate renunța nici la conceptul naturii, nici la acela al libertății.

Oricum ar fi însă, această aparentă contradicție trebuie să fie înlăturată, cu toată hotărârea, chiar dacă nicio dată nu vom ajunge să înțelegem cum este posibilă libertatea. Căci dacă ideea de libertate s-ar contrazice ea însăși pe sine, sau ar contrazice ideea de natură, care este la fel de necesară, atunci s-a sfârșit cu libertatea, care va trebui să fie sacrificată necesității naturale. Este însă imposibil de a ieși din această contradicție, dacă subiectul care se concepe liber, se concepe *în același sens* sau *sub același raport* și atunci când se crede liber și atunci când se crede supus legilor naturii în vederea aceleiași acțiuni. De aceea, o îndatorire, care nu poate fi neglijată, a filozofiei speculative este de a arăta că principiul iluzoriu care ne face să vedem aici o contradicție constă în faptul că noi concepem pe om într-alt sens și sub alt raport atunci când îl gândim liber, decât atunci când îl considerăm supus legilor naturii ca parte integrantă a ei. Va trebui deci să se arate că amândouă aceste moduri nu numai că pot sta laolaltă, dar și că trebuie concepute ca *necesitate* unite într-un același subiect, căci într-altfel nu

s-ar putea explica de ce am împovăra rațiunea cu o idee care deși *nu contrazice* o altă idee, îndeajuns de justificată, totuși ne-ar băga într-o încurcătură care ar stingeri foarte mult rațiunea în folosința ei teoretică. Această îndatorire revine însă numai filozofiei speculative, care prin acest mijloc trebuie să deschidă drum liber filozofiei practice. Să nu fie lăudată deci la bunul plac al filozofului grija de a suprima această contradicție sau de a o ignora, căci în acest din urmă caz teoria ar reprezenta un *bonum vacans*, de care fatalistul s-ar împuternici fără să ezite, izgonind tot ce este morală, ca dintr-un domeniu pentru a cărui proprietate ea nu ar poseda nici un titlu.

Și, totuși, nu se poate spune că aici încep limitele filozofiei practice. Căci ea nu are nici o cădere ca să pună capăt disputei, ea cere numai rațiunii speculative să dea un sfârșit dezacordului în care se afla încurcată din punctul de vedere teoretic, pentru ca rațiunea practică să poată fi liniștită, și în siguranță, față de atacurile venite din afară și care ar putea să-i conteste terenul pe care vrea să clădească.

Dreptul, însă, pe care până și rațiunea omenească vulgară pretinde că îl are asupra libertății de voință se fundamentează pe conștiința și pe supoziția legitimă ale independenței rațiunii față de cauzele pur subiective de determinare care, toate împreună, alcătuiesc ceea ce ține de senzație numai, de ceea ce poartă denumirea generală de sensibilitate. Omul care se consideră în acest fel ca o inteligență se plasează prin aceasta într-o ordine de lucruri cu totul diferită, iar atunci când se concepe ca o inteligență dotată cu voință, deci cu o cauzalitate, el stabilește un raport față de principiile determinante cu totul altul decât acela în care se concepe ca un fenomen al lumii sensibile, prin care cauzalitatea lui este subordonată determinării exterioare a legilor naturii. Ori, el își dă seama de îndată, că amândouă cazurile pot și trebuie chiar să meargă laolaltă. Că *un lucru din ordinea fenomenelor* (care aparține lumii sensibile) este subordonat unor anumite legi, față de care însă același lucru, *ca lucru sau ca ființă în sine*, este independent, ceea ce

nu cuprinde în sine nici cea mai neînsemnată contradicție. Că omul, el însuși, trebuie să se reprezinte și să se conceapă în modurile acestea două, se explică, pentru un caz, prin conștiința ce o are despre sine, ca despre un obiect afectat de simțuri, și pentru celălalt caz, prin conștiința despre sine că este inteligentă, adică o ființă independentă atunci când se folosește de rațiune, de orice impresii sensibile (prin urmare că face parte din lumea inteligibilă).

De aici faptul că omul își acordă o voință în sarcina căreia nu cade nimic din ceea ce ține de dorințele și înclinațiile sale, că, dimpotrivă, concepe acțiuni care pot sau trebuie chiar să aibă loc grație lui, care însă nu pot avea loc decât cu condiția de a disprețui plăcerea și viciul. Cauzalitatea unor acțiuni de acest fel rezidă într-însul ca inteligentă și în legile de conduită și de acțiune conforme principiilor unei lumi inteligibile. Despre această lume el ignoră totul, cu excepția numai a faptului că rațiunea pură, independentă de sensibilitatea, este aceea care dictează aici legile. De asemenea, el mai știe că face parte dintr-însa numai întrucât este inteligentă (ca om din contră el nu este decât fenomenul său propriu) și că deci acele legi îl privesc direct și categoric, încât înclinațiile și impulsurile (prin urmare natura lumii sensibile întregi), cu toate îndemnurile lor, nu pot să înfrângă legile voinței sale, considerată ca inteligentă; mai mult chiar, el respinge orice responsabilitate pentru aceste înclinații și impulsuri și nu consimte să le atribuie eului său adevărat, adică voinței sale. Își recunoaște însă îngăduința pe care o poate arăta față de ele atunci când le acordă oarecare influență asupra maximelor sale în detrimentul legilor raționale ale voinței.

Prin faptul că rațiunea practică se concepe, *prin gândire*, într-o lume inteligibilă, ea nu depășește de fel limitele sale; le-ar depăși desigur dacă ar vroi să se *contemple*, să se simtă în ea. Avem, aici, în raport cu lumea sensibilă, o concepție negativă, care nu dă rațiunii nici o lege putând determina voința și nu este pozitivă decât într-un singur punct, anume că această libertate, ca determinare negativă, este legată de o facultate (pozitivă)

și chiar de o cauzalitate a rațiunii, pe care noi o numim voință, de a acționa astfel încât principiul acțiunilor noastre să fie conform caracterului esențial al unei cauze raționale, adică condiției universalității maximei instituite ca lege. Dacă însă rațiunea ar vroi să obțină de la lumea inteligibilă un *obiect* al voinței, adică un motiv, atunci ea ar ieși din limitele sale, căci ar pretinde să cunoască ceva despre care nu știe nimic. Așadar, conceptul unei lumi inteligibile nu este decât un punct de vedere pe care rațiunea se vede nevoită să-l adopte dincolo de fenomenalitate, *pentru a se concepe pe sine ca practică*, ceea ce nu ar fi cu putință dacă influența sensibilității asupra omului ar fi determinantă, care lucru totuși este necesar dacă vroim să-i refuzăm conștiința de sine însăși ca inteligență, ca o cauză deci rațională, activă prin rațiune, adică activând liber. Desigur, această concepție comportă cu sine ideea unei alte ordine de lucruri, și al unei alte legități decât a mecanismului fizic care se aplică lumii sensibile, și ne silește să concepem o lume inteligibilă (adică o totalitate a ființelor raționale considerate ca lucruri în sine) fără însă ca să putem avea pretenția ca a pricepe mai mult decât ceea ce este condiția ei *formală*, adică universalitatea maximei voinței ca lege, prin urmare autonomia voinței, care singură se poate concilia cu libertatea ei. Dimpotrivă, toate legile ce se raportează la un obiect nu ne dau decât o eteronomie care se întâlnește numai în legile naturii și care privește numai lumea sensibilă.

Rațiunea ar trece însă dincolo de toate granițele sale dacă și-ar asuma sarcina să *explice cum* rațiunea pură poate deveni practică, ceea ce ar echivala în a vroi să *explice cum este libertatea posibilă*.

Căci noi nu ne putem explica decât ceea ce putem să raportăm la niște legi al căror obiect poate să fie dat în vreo experiență posibilă. Ori, libertatea nu este decât o idee, a cărei realitate obiectivă nu poate fi dovedită în niciun fel pe bază de legi ale naturii, și nici prin vreo experiență posibilă și care, prin urmare, dat fiind că nici odată nu se poate prezenta despre ea un exemplu, nici prin analogie nu poate fi niciodată înțeleasă și nici mă-

car concepută. Valoarea ei este numai aceea a unei ipoteze necesare a rațiunii, pentru o ființă care crede că are conștiința de a fi deținătoarea unei voințe, adică a unei facultăți în totul diferită de simpla facultate de dorință (vreau să zic o facultate de a determina la acțiune ca inteligență independent de instinctele naturale). Acolo unde determinarea conformă legilor naturii încetează, încetează în același timp și orice fel de *explicație* și nu mai rămâne decât starea în *defensivă*, adică respingerea obiecțiilor acelor care, pretinzând de a fi pătruns mai în adâncul naturii lucrurilor, declară deschis că libertatea este imposibilă. Li se poate arăta însă doar atâta, că pretinsa contradicție pe care ar fi descoperit-o ei aici constă în aceasta: pentru ca legea naturii să poată fi aplicată acțiunilor omenești, trebuie, în mod necesar, ca omul să fie considerat ca fenomen, iar atunci când li se cere să-l considere, întrucât e inteligență, ca lucru în sine el continuă totuși să-l considere și aici ca fenomen, de unde este evident că o separare a cauzalității omenești (adică a voinței) de toate legile naturale ale lumii sensibile într-unul și același subiect, va da loc unei contradicții. Ar dispărea, totuși, această contradicție dacă vor voi să gândească mai adânc și vor recunoaște, precum este just, că în spatele fenomenelor, ca fundament al acestora, trebuie să stea (deși ascunse) lucrurile în sine, și că nu este posibil să se ceară ca legile conform cărora ele activează să fie identice cu acelea sub a căror ascultare stau manifestările lor fenomenale.

Imposibilitatea subiectivă de a *explica* libertatea voinței este aceeași cu imposibilitatea de a face de înțeles *interesul*<sup>1</sup> pe care omul poate să-l aibă față de legile morale.

---

<sup>1</sup> Se numește interes ceea ce face ca rațiunea să devină practică, adică o cauză determinantă a voinței. De aceea, se spune despre o ființă rațională că arată interes pentru ceva; creaturile lipsite de rațiune încearcă numai impulsuri sensibile. Rațiunea arată un interes imediat pentru o acțiune numai atunci când valoarea universală a maximei acestei rațiuni reprezintă pentru voință un principiu suficient de determinare. Singur un interes de acest fel este pur. Atunci însă când rațiunea nu poate să determine voința decât prin mijlocirea vreunui alt obiect al

Totuși, este sigur că omul găsește interes pentru ele, iar dispoziția resimțită de el în aceasta este ceea ce noi numim sentimentul moral, care sentiment, în mod fals, este indicat de unii ca măsură a judecății noastre morale, căci acest sentiment trebuie să fie considerat mai curând ca un *efect subiectiv* al legii asupra voinței, efect pentru care singură rațiunea poate să dea fundamentul obiectiv. Pentru a vroi ceea ce numai rațiunea poate să prescrie unei ființe raționale, afectată sensibil, ca o datorie, trebuie ca rațiunea să aibă o facultate de a insufla actului de îndeplinire a acelei datorii un sentiment de plăcere sau de satisfacție, să posede adică o cauzalitate care să determine sensibilitatea conform cu principiile sale. Este însă cu totul imposibil de a înțelege, adică de a explica *a priori* cum o simplă idee, care nu conține în ea nimic scuzabil, poate să producă un sentiment de plăcere sau de neplăcere. Căci avem aici a face cu un fel de cauzalitate aparte, despre care, asemenea oricărei alte cauzalități, noi nu putem să determinăm nimic *a priori* și în privința căreia trebuie să interogăm numai experiența. Dat fiind însă că experiența nu poate să ne prezinte alt raport de cauză la efect, decât acela care are loc între două obiecte ale experienței și cum aici rațiunea pură este aceea care prin simple idei (de la care nu se poate avea nici un obiect pentru experiență) trebuie să fie cauză a unui efect, care stă în experiență, ne este imposibil, nouă, oamenilor, să explicăm cum și de ce *universalitatea maximei ca lege* și deci moralitatea, poate să ne intereseze. Un lucru însă este sigur, că moralitatea are valoare pentru noi nu pentru că interesează (căci aceasta ar însemna eteronomie și dependență a rațiunii practice de sensibilitate, ceea ce ar face ca să nu putem

---

dorinței sau prin supoziția unui sentiment particular al subiectului, interesul pe care rațiunea îl arată acțiunii este imediat. Și cum ea nu poate fi singură prin ea însăși, fără concursul experienței, niciun obiect al voinței și nici vreun sentiment particular care să poată sta la baza voinței, urmează că acest interes nu poate fi decât empiric și deloc un interes pur rațional. Interesul logic al rațiunii (de a-și înmulți cunoștințele) nu este nici odată imediat, ci presupune scopuri în vederea cărora noi facem uz de ea.

stabili niciodată o legislație morală), ci ne interesează pentru că are valoare pentru noi, oamenii, întrucât ea izvorăște din voința noastră concepută ca inteligență, adică din adevăratul nostru eu; însă ceea ce aparține fenomenului pur și simplu este subordonat necesarmente de către rațiune naturii lucrului în sine.

Încât, singurul răspuns ce se poate da întrebării: cum este posibil un imperativ categoric, va fi acela de a se indica unica supoziție de care depinde posibilitatea lui și anume a ideii de libertate. În același timp, va trebui ca necesitatea acestei supoziții să fie recunoscută, ceea ce pentru uzul practic al rațiunii, adică pentru a fi convinși despre valoarea acestui imperativ, prin urmare a legii morale, este de ajuns. În ce privește problema cum supoziția însăși este posibilă, nici o rațiune omenească nu va putea s-o conceapă vreodată.

Consecința necesară a acestei supoziții (a libertății de voință a inteligenței) este autonomia voinței, ca singură condiție formală sub care ea poate să fie determinată. Această libertate a voinței nu este numai posibilă (cum o poate arăta filozofia speculativă, fără ca să vină în contradicție cu principiul necesității naturale în imbinarea fenomenelor lumii sensibile), dar este chiar necesară voinței unei ființe raționale care are conștiința cauzalității sale prin rațiune, unei voințe (distinctă de dorință) care trebuie s-o admită practic, adică în idee, ca o condiție pentru toate acțiunile sale voluntare. În privința problemei, cum rațiunea pură, fără alte mobilități, indiferent de originea lor, poate fi, prin ea însăși practică, cum singur principiul valorii universale a tuturor maximelor rațiunii ca lege (căci desigur că aceasta este forma unei rațiuni practice pure) fără să conțină vreo materie (un obiect) a voinței, pentru care s-ar putea arăta, în mod anticipat, vreun interes, poate să determine un interes pur moral; altfel zis, cum poate o rațiune pură să fie practică, este incapabilă rațiunea omenească s-o explice, iar orice străduință și muncă depuse în acest scop zadarnice.

Este ca și cum m-aș strădui să explic cum poate fi libertatea, ea însăși, cauzalitatea unei voințe. Aici, în

adevăr, eu renunț la principiul filozofic de explicare fără să recurg la un altul. Aș putea, desigur, să mă aventurez în lumea inteligibilă, de care pot încă să dispun, într-o lume a inteligențelor; însă, cu toate că am despre această lume o idee suficient de întemeiată, totuși nici cea mai neînsemnată cunoaștere nu am despre ea și, în ciuda tuturor străduințelor facultății mele de a raționa, nici odată nu voi putea să ajung s-o cunosc. Această idee ce o am despre ea înseamnă numai că ceva continuă să subziste și după ce am eliminat dintre principiile determinante ale voinței mele tot ce face parte din lumea sensibilă pentru ca în felul acesta să ajung la un principiu mai restrâns al mobilurilor venite din câmpul sensibilității și pentru ca, delimitând acest câmp, să arăt că el nu cuprinde în sine totul în tot, ci că în afară de el mai rămâne încă ceva pe care, însă, eu nu-l cunosc. De la rațiunea pură, care gândește acest ideal, rămâne numai după ce a fost înlăturat tot ce este materie, adică obiect al cunoașterii, forma, adică legea practică a valorii universale a maximelor, iar în conformitate cu aceasta, rațiunea considerată în raport cu lumea inteligibilă devine o cauză determinantă a voinței. Aici orice mobil trebuie să dispară, căci această idee a unei lumi inteligibile trebuie să fie, ea însăși, mobil sau ceva pentru care rațiunea arată de la început interes: a explica însă aceasta reprezintă tocmai problema insolubilă.

Așadar, aici se află limita extremă a oricărei investigații morale. Determinarea ei era de cea mai mare importanță pentru că, pe de o parte, rațiunea să nu trebuiască să caute în lumea sensibilă, prejudiciind astfel moralității, motivul suprem al determinării și al unui interes desigur comprehensibil însă empiric, iar, pe de altă parte, pentru că aceeași rațiune să nu-și agite zadarnic aripile, fără să se poată urni din loc, în acest spațiu de concepte transcendente, gol pentru ea, care poartă numele de lume inteligibilă. De altfel, ideea unei lumi inteligibile pure, închipuită ca un tot al tuturor inteligențelor, din care facem și noi parte ca ființe raționale (deși suntem în același timp și membri ai lumii sensibile) este o idee întotdeauna utilă și îndreptă-

tită în vederea unei credințe raționale, deși orice știință se sfârșește la granița acestei lumi. Căci, grație idealului măreț al unui imperiu universal al scopurilor în sine (al ființelor raționale) din care noi putem face parte numai cu condiția de a ne conduce conform maximelor libertății, ea și cum acestea ar fi legi ale naturii, ea poate să trezească în noi un interes viu pentru legea morală.

### O ultimă remarcă

Folosirea speculativă a rațiunii în ceea ce privește *natura*; duce la necesitatea absolută a unei cauze supreme *a lumii*; folosirea practică a rațiunii, în ceea ce privește *libertatea*, duce și ea la o necesitate absolută, la necesitatea *legilor acțiunii* unei ființe raționale, considerată ca atare. Deci, este un *principiu* esențial al folosirii rațiunii noastre, de a împinge cunoașterea pe care ne-o dă ea până la conștiința necesității sale (fără de care nu ar fi o cunoaștere rațională). Pentru aceeași rațiune mai există însă o *restricție* esențială, care constă în faptul că ea este incapabilă să priceapă necesitatea a ceea ce există și se întâmplă, sau care trebuie să se întâmple, dacă nu formulează ca principiu o *condiție* sub care lucrul se întâmplă sau trebuie să se întâmple. În modul acesta însă, prin continua căutare a condiției, momentul satisfacției pentru rațiune devine tot mai depărtat. De aceea, ea caută, neconținut, necesitatea necondiționată și se vede nevoită s-o accepte fără vreo posibilitate de a și-o face comprehensibilă; ea se socotește prea fericită dacă izbutește, cel puțin, să găsească conceptul care se acordă cu această supozitie. Dacă, așadar, nu am reușit să facem să fie înțeleasă necesitatea absolută a unei legi practice necondiționate (așa cum trebuie să fie un imperativ categoric) reproșul nu trebuie adresat metodei deductive a principiului suprem al moralității, ci numai rațiunii omenești în general. Căci nu i se poate reproșa rațiunii că nu vrea să explice acel principiu prin vreo condiție, adică vreun interes care i-ar sta la bază, căci altfel ea nu ar mai fi o lege morală supremă a libertății.

Și iată cum se face că noi nu înțelegem necesitatea practică necondiționată a imperativului moral, însă avem cunoștința cel puțin, despre incomprehensibilitatea ei, ceea ce, de altfel, este tot ce putem cere unei filozofii care se străduiește să ajungă cu principiile sale până la limitele extreme ale rațiunii omenești.



Tiparul executat sub comanda nr. 88/1994,  
la Imprimeria de Vest, Oradea,  
str. Mareșal Ion Antonescu 105,  
România



1553991

UNIVERSITY LIBRARY